فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
۷
سال دوم، شماره هفتم، زمستان ۱۳۹۳

تحقیقات کلامی

- محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا؛ گونه‌ها و علت‌ها
  محمد زکی، شعبان نصرتی، محمدتقی سبحانی
- شیخ مفید و مسئله ارزش داوری عقل در حوزه دین / حمید ملک‌مکان، رحیم دهقان سیمکانی
- رابطه «باورهای اعتقادی» و «داعیه امامت» با تکیه بر فرقه واقفه / مهدی غلامعلی
- ارزیابی دو نظریه در مفهوم «عصمت» با تأکید بر آیات و روایات / اصغر غلامی، مهدی فرمانیان
- شهود، یکی از روش‌های علم‌آموزی ائمه(ع) / سیدعلی هاشمی
- تأملی دوباره در خداشناسی فطری با تأکید بر موانع فطرت و عوامل مانع‌زدایی از آن
  اکبر ساجدی
- بررسی اقناع مخاطب در پاسخ‌گویی قرآن به شبهات اعتقادی / داوود اقلی، رضا برنجکار

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۷

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۷

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره هفتم، زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص:۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

فهرست

محدودیت ذاتیِ عقل در شناخت خدا؛ گونه ها و علت ها

اشاره

محمد رکعی(۱)

شعبان نصرتی (۲)

محمدتقی سبحانی(۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۹/۱۰

چکیده

عقـل، در جایگـاه مهم ترین منبع معرفتیِ انسـان، در حوزه خداشناسـی محـدودیت هـایی دارد. متون دینی این محـدودیت هـا را در شناخت ذات، صـفات و نیز برخی افعال (مخلوقات) به صـراحت گزارش می کننـد و علاوه بر گزارش، چراییِ این محـدودیت را نیز بیـان می کننـد. روایـات در بیـان چراییِ محـدودیت هـای عقـل در حوزه های گوناگون خداشناسـی، شـیوه های دست یابی عقل به معرفت را تحلیل کرده اند و این روش ها را که «احاطه، ضبط، تقسیم، تقدیر و تصور» هستند در شناخت ذات، صفات و برخی افعال الهی ناکارآمـد می دانند، زیرا معرفتی که با این شـیوه ها قابل اصـطیاد است، معرفتی است که در محدوده ای بگنجد و چون ذات و صفات الهی هیچ نهایتی ندارد و بسیط است، پس به ادراک عقل درنمی آید.

واژگان کلیدی

محدودیت، شناخت ذات و صفات، تقدیر، تصور، ضبط، احاطه، عقل.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).
۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).
۳- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ص: ۷

مقدمه

در روایـات اسـلامی عقـل، جایگـاه رفیعی دارد. بر اساس حـدیثی از پیامبر اکرم(ص) خداونـد بهتر از عقل در میان بنـدگان تقسیم نکرده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۳۰۸). عقل در بعـد انسانی، اصل و اساس انسان به شـمار می رود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۱۸۱؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸) و در بعد معرفت شناسـی نیز نه تنها خود منبعی مسـتقل است، بلکه منبعیت منابع دیگر نیز با عقل ثابت می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳). معـارف عقلی در حوزه اصول دین، شامل خداشناسـی(۱) ، نبوت شناسـی (۲) و معادشناسی(۳) می شود. می توان گفت که بیشترین شـناخت هـای بشـری یـا از طریق عقـل به دست می آینـد و یـا عقـل در آن هـا دخـالت دارد؛ البته شناخت بشـری دارای منابع، ابزار، قلمرو و محـدودیت هایی است. بر اساس آیه (وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلا)؛ جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است (اسراء: ۸۵)، شـناخت انسان محدود است. محدودیتِ شناخت بشر ممکن است به دلیل نقیصه در هر یک از منـابع، ابزار یـا شـیوه هـای انتقـال علم باشـد. عقـل، مهم ترین منبع علم انسان به شـمار می رود و محـدودیت آن، سـبب محـدودیت شناخت بشر نیز می گردد. در این مقاله بر آنیم تا قلمرو محدودیت های عقل و علت آن را با توجه به روایات، بررسی کنیم.

با توجه به تنوع روایات، می توان محدودیت های عقل را در سه گروه، دسته بندی کرد:

۱. محـدودیت ذاتی: محـدودیت هایی هسـتند که به ذات عقل بازمی گردند؛ مقصود این است که برخی محدودیت ها، برخاسـته از ذات عقل است و ماهیت و هستیِ عقل به گونه ای سرشـته شـده است که توان محـدودی دارد و در برخی قلمروها توان نفوذ ندارد؛ یعنی در عـدم کـارآیی معرفتیِ عقـل هیـچ عامـل خـارجی دخیـل نیست، بلکه این خودِ عقـل است که به علت نوع وجودش در فهم برخی امور نـاتوان است. این محـدودیت در همه انسـان هـا یـک سـان است و در این جهت، پیـامبران بـا انسان های دیگری تفاوتی ندارنـد. محـدودیت های عقل در بنیان های دین شناسـی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۴۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۸۳۳۱۶) از این قبیل هستند.

۲. محدودیت عارضی: مقصود از محدودیت عارضی این است که در این مورد نیز اگرچه عقل در فهم برخی امور ناتوان است، این ناتوانی نه به ذات عقل و نه به مرتبه آن بازمی گردد، بلکه

۱- «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُون» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۹).
۲- «الْعَقْلُ یُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَیُصَدِّقُهُ وَ الْکَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَیُکَذِّبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵).
۳- (اعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ یحْیِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَیَّنَّا لَکُمُ الْآیاتِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ) (حدید: ۱۷؛ ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۲۰).

ص: ۸

عامل اصلی، خللی است که در ابزار حسّی (چشم و گوش) رخ داده یا مانعی است که در ابزار عقلی پدید آمده، این مانع عقل را در کسب معرفت ناتوان گردانیده است؛ برای نمونه گناه، نفاق و هوس در عملکرد عقل اثرگذارند و مانع درک عقل می گردند.

۳. محدودیت نسبی: محدودیت هایی نیز وجود دارند که به مراتب و درجات عقل افراد

بازمی گردند. این محدودیت مربوط به ذات عقل نیست، بلکه به مرتبه وجودی آن در افراد

باز می گردد؛ از این رو، شامل برخی افراد نمی شود؛ برای مثال، در برخی امور عقلِ انبیا و اولیا توان دریافت معارف را دارد، ولی انسان های دیگر از این توان محرومند. البته در مواردی این نقیصه با آموزش برطرف می شود؛ یعنی محدودیت نسبیِ عقل، شامل همگان نیست و به گونه ای قابل رفع است.

از میان محدودیت ها، این نوشتار تنها به محدودیت های ذاتیِ عقل خواهد پرداخت؛ بدین معنا که علت محدودیت عقل را در مواردی بررسی خواهد کرد که محدودیت به ذات عقل بازمی گردد و ناشی از محدودیت نسبی یا عارضی نیست؛ به عبارت دیگر، با وجود تمام توان مندی هایی که عقل از آن ها برخوردار است، حوزه هایی وجود دارند که دور از دست رس عقل باقی می مانند و عقل بدان ها راهی ندارد. محدودیت ذاتیِ عقل، بیشتر در حوزه خداشناسی رخ داده است.(۱) برای نشان دادن محدودیت عقل در حوزه خداشناسی، روایات تنها به گزارش بسنده نکرده اند، بلکه علتِ این محدودیت را بیان و فرجام ناخوش آیندِ به کارگیری عقل در محدوده نهی شده را بیان می کنند. باید توجه داشت که در کشف احکام عقل باید به واژگان هم سان (فکر، لب و وهم) نیز توجه کرد. در جهت محدودیت کارکردی عقل، از عبارات «احاطه، حوایه، ضبط، تصور، تقسیم و ادراک»(۲) استفاده شده است.

تاکنون در میان پژوهش های متن محور، بیشتر به گزارش محدودیت های عقل اکتفا شده و یا قلمرو محدوده عقل تحلیل گردیده است. پژوهش های سامان یافته، به چراییِ محدودیت عقل در حوزه خداشناسی توجه نداشته ، علتِ این محدودیت را مسئله خود ندانسته اند. همین رویکرد، قالب پژوهشی در پاسخ به چراییِ محدودیت عقل در حوزه خداشناسی را اثبات می کند. این نوشتار در دو محور «محدودیت عقل در شناخت خدا» و «علت محدودیت» سامان می یابد. در محور نخست، اشاره ای مقدماتی به انواع محدودیت عقل می شود که در روایات بدان ها

۱- در محدودیت عقل در حوزه های دیگر می توان بحث «امامت» را مثال زد: «إنَ الْإِمَامَهَ أَجَلُّ قَدْراً وَ أَعْظَمُ شَأْناً وَ أَعْلَى مَكَاناً وَ أَمْنَعُ جَانِباً وَ أَبْعَدُ غَوْراً مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِآرَائِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۹۹).

۲- موارد کاربرد روایی، در متن به صورت مجزا خواهد آمد.

ص: ۹

پرداخته شده است و در محور دوم، علت هایی که به سبب آن عقل از ورود به شناخت خدا نهی شده است، پرداخته خواهد شد.

۱. گونه شناسی روایات محدودیت عقل در شناخت خدا

اشاره

روایاتی که محدودیت عقل در شناخت خدا را بیان می کنند، چند گونه اند؛ در دسته ای از این روایات، به محدودیت عقل به صورت مطلق اشاره گردیده، بدون این که به ذات یا صفات و یا کیفیت اشاره شده باشد. در دسته ای دیگر، محدودیت عقل در شناخت ذات مطرح گردیده است. هم چنین برخی روایات به محدودیت در شناخت صفات الهی اشاره کرده اند که در برخی از آن ها، صفت خاصی مورد توجه قرار گرفته است و در نهایت، محدودیت در شناختِ کنه فعل الهی از مواردی است که در روایات به عنوان یکی از موارد محدودیت عقل در شناخت خدا مطرح شده است.

۱۱. محدودیت شناخت به صورت مطلق

در مواردی، متن روایت به صورت مطلق آمده، محدودیت فهم عقل به ذات یا صفات و یا کیفیت تعلق نگرفته است. از جمله این روایات، حدیثی از امام باقر□ است:

عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاجَعْفَرٍ□ عَنِ التَّوحِیدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَیْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَیْرَ مَعْقُولٍ وَ لامَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُکَ عَلَیْهِ مِنْ شَیْ ءٍ فَهُوَ خِلافُهُ لایُشْبِهُهُ شَیْ ءٌ وَ لاتُدْرِکُهُ الْأَوْهَامُ کَیْفَ تُدْرِکُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلافُ مَا یُعْقَلُ وَ خِلافُ مَا یُتَصَوَّرُ فِی الْأَوْهَامِ إِنَّمَا یُتَوَهَّمُ شَیْ ءٌ غَیْرُ مَعْقُولٍ وَ لامَحْدُودٍ؛ ابن ابی نجران می گوید از امام باقر□ درباره توحید پرسیدم و گفتم: [می توانم] خدا را شیء توهم کنم؟ فرمود: آری، اما شیء غیرمعقول و نامحدود. هرچه در وهم تو می آید، خدا غیر آن است. چیزی شبیه او نیست و وهم ها او را درک نمی کنند. چگونه اوهام او را درک کنند، در حالی که او غیر از آن چیزی است که به تصور و تعقل اوهام درمی آید؟! خدا باید به عنوان شیء غیرمعقول و نامحدود تصور شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲).

می توان در تحلیل این روایت، دو احتمال را مطرح کرد؛ احتمال نخست این که، قدر متیقن از این روایات، ناتوانیِ عقل در فهم ذات است و در صورتی که روایت بر مفهومی بیش از این دلالت کند، باید قرائنی ارائه شود. احتمال دوم این که، عدم ادراک عقل درباره خدا، بدون در نظر گرفتن ذات یا صفات و یا فعل الهی باشد؛ به این معنا که قدر متیقنی وجود ندارد و روایات

ص: ۱۰

به طور مطلق، شناخت خدا را از سوی عقل نفی کرده اند و این اطلاق شامل ذات، صفات و حتی فعل نیز می باشد. شاهد این احتمال این است که کاربر زبان، زمانی که از شیئی به طور مطلق سخن می-گوید، هیچ گونه شرطی در ضمن آن لحاظ نکرده، درباره موضوع، مطلق و بدون شرط سخن گفته است.

از میان این دو احتمال، احتمال دوم قوی تر است، زیرا هم قرینه زبانی و هم قرینه متنی که در تحلیل روایت زیر می آید، بر این نکته دلالت دارد که آنچه در روایت بالا درباره خدا آمده، شامل تمامی ابعاد آن می گردد:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ قَالَ: دَعُوا التَّفَکُّرَ فِی اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَکُّرَ فِی اللَّهِ لایَزِیدُ إِلاّ تَیهاً لأَنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ لاتَبْلُغُهُ الأَخْبَارُ؛ تفکر در خدا را رها کنید؛ تفکر در خدا، غیر از سرگردانی و گمراهی چیزی نمی افزاید، زیرا خداوند با چشم ها درک نمی شود و خبرها به او نمی رسد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵۷).

در عرفِ زبانی، این گونه است که وقتی از چیزی سخن گفته می شود، صفات و ویژگی های آن شیء در بیان ماهیت مورد توجه قرار می گیرند و در حقیقت این ویژگی ها، ماهیتِ شیء

را تشکیل می دهند. اگرچه در این روایت، قرینه ای بر حمل روایت بر بیش از قدر متیقن

وجود ندارد، با ضمیمه کردن روایت: «إِیَّاکُمْ وَ التَّفَکُّرَ فِی اللَّهِ وَ لَکِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَی عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَی عَظِیمِ خَلْقِهِ»؛ از تفکر در خدا بپرهیزید، ولی اگر خواستید به عظمتِ او بنگرید، به بزرگیِ خلقتش نظر کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۳)، می توان به این نتیجه رسید که تعقل در برخی اوصاف نیز مورد نهی واقع شده است؛ در حالی که ابتدا کلمه «الله» به صورت مطلق آورده شده و سپس از میان ذات و صفات، یک صفت (عظمته) در توضیح آن در نهی از تفکر، آورده شده است.

به همین ترتیب، در روایت ذیل نیز دو احتمال مطرح است: «مَنْ نَظَرَ فِی اللَّهِ کَیْفَ هُوَ هَلَکَ»؛ هر کس در این که خدا چگونه است تأمل کرد، هلاک گردید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۳). در این روایت از کیفیت خدا سخن به میان آمده است. در صورتی که مراد از واژه «کیف» در این روایت، کیفیت و چگونگی باشد، منظور از این روایت شناخت صفتی از صفات خداست، اما این احتمال نیز وجود دارد که از آن جا که روایت، ابتدا تأمل در «الله» را نهی کرده و سپس عبارت «کیف هو» را آورده است، تأمل در ماهیت «الله»، که همان ذات است، مراد باشد و روایت را باید در محدودیت عقل در شناخت ذات مطرح کرد.

ص: ۱۱

۱۲. محدودیت در شناخت ذات

برخی روایات، محدودیتِ عقل را به ذات الهی برمی گردانند؛ از جمله:

مَنْ أَفْکَرَ فِی ذَاتِ اللَّهِ تَزَنْدَقَ؛ هر کس در ذات خدا تفکر کرد، کافر شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۲۲).

قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَی حَقِیقَتِهَا؛ عقل ها از دست یابی بر حقیقتِ ذات خدا ناتوانند (مفضل، ۱۹۶۹: ۱۷۸).

۱۳. محدودیت در شناخت صفات

این دسته از روایات، خود به چند بخش تقسیم می گردند؛ در برخی روایات، محدودیتِ عقل در شناخت صفات خداوند به طور مطلق مطرح گردیده است و در برخی دیگر محدودیت در شناخت به کنه یا کیفیت صفات تعلق گرفته است. محدودیت عقل در شناخت مطلق اوصاف الهی را می توان از روایت زیر دریافت:

فَلاـ تُدْرِکُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لاـالْفِکَرُ وَ خَطَرَاتُهَا و لاالْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ؛ عقل ها و اوهام آن ها، تفکر و خاطره های آن، خردها و ذهن های آن، صفت خدا را درک نمی کنند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶).

این روایت با بهره مندی از الفاظ گوناگون، محدودیتِ عقل در صفات الهی را نشان می دهد. البته اگر مقصود از تعبیر «صفته» را توصیف بدانیم؛ یعنی بگوییم که عقل، توان توصیف درباره خداوند را ندارد، این روایت به دسته اول ملحق می شود؛ بدین بیان که متعلق توصیف، مطلق است و باید به روایات دسته اول ملحق کرد. البته روایات دسته چهارم، مؤید این مطلب است که عقل از درک برخی اوصاف ناتوان است.

روایت زیر محدودیت عقل را در شناخت کنه صفات دانسته است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَکِیم قَالَ: کَتَبَ أَبُوالْحَسَنِ مُوسَی بْنُ جَعْفَرٍ إِلَی أَبِی أَنَّ اللَّهَ أَعْلَی وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ یُبْلَغَ کُنْهُ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ کُفُّوا عَمَّا سِوَی ذَلِکَ؛ محمد بن حکیم می گوید: امام کاظم به پدرم نوشت: خدا برتر، والاتر و بزرگ تر از آن است که به کنه صفتش دست یافته شود؛ پس او را به همان که خود توصیف کرده، وصف کنید و از غیر آن خودداری نمایید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۲).

این روایت نشان می دهد، عقل از درکِ کنه صفات الهی ناتوان است و به آن دست نمی یابد. همان گونه که در روایات دسته چهارم، برخی از مصادیق بیان شده است. البته می توان تعبیر

ص: ۱۲

«صفته» را مصدری معنا کرد؛ بدین ترتیب که عقل توانایی ندارد به کنه ذات الهی دست یابد و خدا را آن گونه که هست، توصیف کند. بنابراین، این روایت قابلیت دارد که به دسته اول ملحق شود. روایت زیر را می توان شاهد بر این مدعا دانست:

الَّذِی عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ کُنْهِ صِفَتِهِ وَ لا یُطِیقُونَ حَمْلَ مَعْرِفَهِ إِلَهِیَّتِهِ؛ کسی که وصف کنندگان از وصفِ کنه صفت او عاجزند و طاقتِ حمل شناخت الوهیتش را ندارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۷).

واژه «صفته» در این روایت را می توان به دو گونه معنا کرد؛ گونه اول این که، این تعبیر به معنای وصف کردن و توصیف باشد که معنای مصدری است. با توجه به آن، روایت این گونه معنا می شود که وصف کنندگان از توصیف عمیق او عاجزند. گونه دوم این است که واژه را به عنوان صفت معنا کنیم که در این صورت، روایت به ناتوانیِ وصف کنندگان از توصیف کنه صفات خداوند اشاره دارد. به نظر می رسد، با توجه به واژه «کنه» معنای دوم ظاهرتر باشد، اما حتی بنا بر معنای اول نیز روایت به ناتوانیِ بشر در شناخت صفات الهی اشاره دارد، چراکه عجز از توصیف خداوند در حقیقت به نامتناهی بودن خداوند و اوصافش باز می گردد.

در دسته دیگری، حیثیت و کیفیت صفات از دست رس عقل بشری دور دانسته شده است:

تَوَلَّهَتِ الْقُلُوبُ إِلَیْهِ لِتَجْرِیَ فِی کَیْفِیَّهِ صِفَاتِهِ وَ غَمَضَتْ مَدَاخِلُ الْعُقُولِ فِی حَیْثُ لا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَاوُلِ عِلْمِ ذَاتِهِ رَدَعَهَا وَ هِیَ تَجُوبُ مَهَاوِیَ سُدَفِ الْغُیُوبِ مُتَخَلِّصَهً إِلَیْهِ سُبْحَانَهُ؛ اگر قلب ها حیران و شیفته او شوند تا کیفیت صفات او را دریابند و اگر عقل ها کنجکاوی کنند تا از آن جهت که به صفاتش دست نمی یابند، علمِ ذاتش را به دست آورند، خداوند آن قلب ها و عقل ها را بازمی گرداند، درحالی که راه های هلاکت و تاریکی های عوالم غیب را پیموده و مخلصانه به او روی آورند (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۵).

۱۴. محدودیت در شناخت وصف خاص

حتی در صورتی که عمومیتِ روایات دسته سوم (محدودیت عقل در شناخت صفات) مورد خدشه بدانیم، مواردی وجود دارد که ناتوانیِ عقل را در شناخت برخی اوصاف اثبات می کنند؛ علم، قدرت و عظمت الهی، سه وصف از اوصاف الهی اند که در روایات با صراحت، ناتوانی عقل بشر در فهم آن ها بیان شده است.

عظمت الهی از اوصافی است که در روایات، خارج از دست رس فهم عقل دانسته شده است:

ص: ۱۳

إِیَّاکُمْ وَ التَّفَکُّرَ فِی اللَّهِ وَ لَکِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَی عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَی عَظِیمِ خَلْقِهِ؛ از تفکر در خدا بپرهیزید، ولی اگر خواستید به عظمت خدا بنگرید، به بزرگی خلقتش نظر کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۳).

این روایت از تفکر در عظمت الهی باز می دارد و نمی توان ادعا کرد که این روایت درباره افراد خاص یا گروه خاصی صادر گردیده، زیرا نهی به مطلق تفکر بازگشته است.

هم چنین در روایتی چنین آمده است:

و لاتُقَدِّرْ عَظَمَهَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَی قَدْرِ عَقْلِکَ فَتَکُونَ مِنَ الْهَالِکِینَ؛ عظمت خدا را به مقدار عقل خود اندازه گیری نکن که از هلاک شدگان خواهی بود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۶۳).

این روایت در پاسخ به سؤال فردی از حضرت امیر المؤمنین صادر شده است. صیغه مخاطب مفرد و این که روایت در پاسخ به یک فرد صادر شده، این احتمال را تقویت می کند که این روایت، تنها برای فرد خاص و شرایط خاصی است، ولی دقت بیشتر این احتمال را منتفی می کند. اگرچه روایت به صیغه مخاطب واحد آمده است، باید توجه داشت امیر المؤمنین در پاسخ سؤال، به جای این که به وی به صورت خصوصی جواب دهد، دستور داده اند تا مردم را جمع کنند و برای عموم مردم سخنرانی کرده اند؛ پس پرسش فرد، تنها زمینه را برای القای مطلب فراهم کرده و مراد اصلی، عموم مردم است.

در روایت ذیل، علاوه بر عظمت الهی، عقل در فهم قدرت و علم خدا ناتوان معرفی شده است:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لاتُقَدَّرُ قُدْرَتُهُ وَ لایَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَی صِفَتِهِ وَ لایَبْلُغُونَ کُنْهَ عِلْمِهِ وَ لامَبْلَغَ عَظَمَتِهِ؛ امام صادق فرمود: قدرت خداوند اندازه گیری نمی شود و بندگان توانایی توصیف خداوند را ندارند و به کنه علم و میزان عظمت او دست نمی یابند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۲۸).

در این روایت افزون بر بیان محدودیت در شناخت صفات به صورت مطلق و کنه برخی صفات همچنین تصریح شده قدرت الهی، قابل اندازه گیری نیست و به دلیل آنکه یکی از شیوه های فهم عقل، تقدیر و اندازه گیری است، عقل از فهم قدرت الهی ناتوان دانسته شده است.

روایت: «وَ انْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوخِ فِی عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِیرِ»؛ در رسوخ به علم او، هر شرح و تفسیر جامعی منقطع است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۴)، فهم و تفسیر بشری را از رسیدن به علم الهی بی بهره دانسته است.

ص: ۱۴

و طبق روایت: «هُوَ الْقَـادِرُ الَّذِی إِذَا ارْتَمَتِ الْأَوْهَـامُ لِتُـدْرِکَ مُنْقَطَعَ قُـدْرَتِهِ وَ حَـاوَلَ الْفِکْرُ الْمُبَرَّأُ مِنْ [خَطْرِ] خَطَرَاتِ الْوَسَاوِسِ أَنْ یَقَعَ عَلَیْهِ فِی عَمِیقَـاتِ غُیُوبِ مَلَکُوتِهِ... رَدَعَهَـا»؛ اوست قادری که اگر تمامیِ وهم ها متمرکز شونـد تا منتهای قـدرت او را درک کننـد و اگر انـدیشه ای که آلوده به وسوسه ها نگشـته، بخواهـد در ژرفای غیب ملکوتش وارد شود... آن ها را بازمی گرداند (سـید رضـی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۵)، عقـل از فهم قـدرت الهی ناتوان است. این ناتوانی با تعبیر «لتـدرک منقطع قـدرته» آمـده است؛ یعنی عقل در فرایند شناخت، توان ادراک قدرت الهی را ندارد.

حاصل این که، عقل در فهم اوصافی نظیر عظمت، علم و قدرت الهی ناتوان است. صـفات ذات در کلام بیش از سایر اوصاف مورد مناقشه اند. عده ای معتقدند، این صـفات دور از دست رس فهم بشری نیست و برخی بر این باورند که صفات ذاتیه مانند خود ذات، قابـل ادراک عقل نیسـتند. البته نفی فهم عقلانی از صـفات در این نوشـتار، به معنای اعتقاد به تعطیل نیست، چراکه روایات بر اثبات صفات کمالی از سوی عقل بر خداونـد تأکید دارند (۱)، اما در کیفیت، مقـدار، کنه و حقیقت صـفات، عقل با ابزاری که در اختیار دارد، به فهم دست نمی یابد.

۱۵. محدودیت در شناخت فعل الهی

مطابق روایات، عقل نه تنها در فهم ذات و صـفات الهی، بلکه در فهم فعل الهی نیز ناتوان معرفی شده است. فعل الهی را می توان به دو دسته تقسیم کرد؛ یکی حاصل مصدری، یعنی مخلوقات و نظام تکوین و دیگری، صفات فعلی و مراحل فعل الهی. در روایات به محـدودیت عقل در شـناخت هردو اشاره شـده است. از جمله روایاتی که بر ناکارآمدی عقل در شـناخت مخلوقات الهی دلالت می کند، روایت ذیل است که ورود عقل را در حوزه هایی نظیر ملکوت و غیب، موجب سرگردانی آن دانسته است:

وَ حَارَ فِی مَلَکُوتِهِ عَمِیقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْکِیرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوخِ فِی عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِـیرِ وَ حَالَ دُونَ غَیْبِهِ الْمَکْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُیُوبِ تَـاهَتْ فِی أَدْنَی أَدَانِیهَا طَامِحَـاتُ الْعُقُولِ فِی لَطِیفَـاتِ الْأُمُورِ فَتَبَـارَکَ اللَّهُ الَّذِی لَایَبْلُغُهُ بُعْـدُ الْهِمَمِ وَ لَایَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ؛ روش های عمیق تفکر، در درک ملکوتش سـرگردان و در رسوخ به علم او، هر شـرح و تفسـیر جـامعی نـاتوان است. حجـاب هایی از غیب در برابر غیب نهان خـدا حائل شـده است که بلنـدپروازی های عقل ها در لطیف ترین امور پایین ترین مراتب آن غیوب گم گشـته اند؛ پس بلندمرتبه است خداوندی که همت های بلند به او

۱- «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُون» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۹).

ص: ۱۵

نمی رسند و هوش های تیزفهم به او دست نیابند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱: ۱۳۴۱۳۵).

دو بخش از این روایت دلالت می کند که عقل بشر در شناخت مخلوقات الهی ناتوان است؛ یکی در بخش «حَارَ فِی مَلَكُوتِهِ عَمِیقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِیرِ». بر اساس این تعبیر، راه های تفکر از رسیدن به ملکوت الهی، حیران و سرگردان است؛ یعنی تفکر بشری، راهی برای رسیدن به ملکوت الهی ندارد. ملکوت، یکی از مخلوقات الهی است. مقصود از «ملکوت» را علامه مجلسی این گونه تبیین می کند:

ملکوت بر وزن «فعلوت» از ملك است و به عالم غیب و عالم مجردات اختصاص می یابد و ملك به علم شهادت و مادیات (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۶).

بخش دیگر، تعبیر «وَ حَالَ دُونَ غَیْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُیُوبِ تَاهَتْ فِی أَدْنَی أَدَانِیهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ فِی لَطِیفَاتِ الأُمُورِ» است که طبق آن، عقل از فهمِ نزدیک ترین حجاب بر غیب نیز برخوردار نیست. با توجه به این که عقل از فهم افعال الهی و مخلوقاتش ناتوان است، روایت در نهایت نتیجه می گیرد که بلند مرتبه است خداوندی که همت های بلند به او نمی رسند و هوش های تیزفهم به او دست نیابند؛ یعنی وقتی فعل الهی دور از دست رس فهم بشری است، بی تردید صفات و ذات او قابل شناختِ عقل نخواهد بود.

دسته دوم روایات، به محدودیت عقل در فهم برخی مراحل فعل الهی اشاره کرده اند؛ برای نمونه، در احادیث از تکلف در فهم قضا و قدر نهی شده است؛ از جمله در روایتی از امیرالمؤمنین در پاسخ به پرسش درباره چیستیِ «قَدَر» چنین آمده است:

مردی از امیرالمؤمنین پرسید: از قَدَر به من خبر دهید. امام فرمود: دریایی عمیق است؛ وارد آن نشوید. دوباره شخص گفت: یا امیرالمؤمنین! از قَدَر به من بگویید. امام فرمود: راهی تیره است؛ آن را نپیمایید. مرد دوباره گفت: یا امیرالمؤمنین! از قدر به من بگویید. حضرت فرمود: سرّ خداست؛ خود را به مشقت نیندازید (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵).

در روایت دیگری، معرفت قضا و قدر که از مراحل فعل الهی هستند، از علم انسان ها خارج دانسته شده است:

امیرالمؤمنین درباره قدر فرمود: قَدَر سرّی از اسرار خدا، پوششی از

پوشش های خدا و حرزی از حرزهای خداست. در حجاب خدا قرار گرفته، از خلق خدا پوشیده، با مُهر الهی مُهر خورده و در علم خدا فرو رفته و علم آن از بندگان برداشته شده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۳۴۳۵).

ص: ۱۶

از مجموع احادیث در مراحل فعل الهی نیز می توان چنین نتیجه گرفت که کنه قضا و قدر خداوند، برای عموم انسان ها قابل شناخت نیست. این شناخت عمومیت دارد و شامل معرفت عقلی نیز می شود. این نکته قابل تأمل است که عدم معرفت به مرحله ای از فعل الهی، عدم شناخت کامل فعل را در پی خواهد داشت. البته روایات به طور کلی، به تعطیل فهم کلی در مراحل فعل الهی حکم نداده اند و برخی، نظیر ترتیب مراحل و برخی از ویژگی های مراحل فعل را که برای عقل قابل فهم و ضبط بوده است بیان کرده اند، اما باید به اشاره روایات، به عدم فهم عقلانی از کیفیت و حقیقت فعل الهی اذعان داشت.

بنابراین، با توجه به مباحثی که در بخش گونه های محدودیت گذشت به دست می آید که عقل در شناخت ذات، صفات، کنه فعل الهی و برخی مخلوقات محدود است. اکنون پرسش اصلی مطرح می شود که: آیا روایات تنها به گزارش محدودیت عقل و گونه های آن بسنده

کرده اند، یا چراییِ این محدودیت را نیز بیان نموده اند؟

۲. علت محدودیت

اشاره

بهترین روش در یافتن چراییِ محدودیت عقل در حوزه خداشناسی این است که شیوه ها و ابزارهایی را که از سوی عقل در فرایند شناخت عقلانی به کار گرفته می شوند، شناسایی کنیم، زیرا هر گونه خلل در روش ها و ابزارهای شناخت عقل، شناخت آن را به موارد خاصی منحصر خواهد کرد.

در قرآن و روایات، کانونی ترین مفهومی که شیوه کسب علم را بیان می کند، «احاطه» است که در قرآن از واژگان «احاطه» و «سعه» در بیان مفهوم آن استفاده شده و در روایات، «حوایه» نیز به آن ها افزوده شده است. (۱) سایر واژگان کسب علم، مانند: تصور، تفکر، ضبط و تقدیر،

گونه هایی از احاطه عقلانی را نشان می دهند. بررسی روایات، ما را به این نتیجه می رساند که روایات، احاطه عقل را در خداشناسی غیرممکن و عقل را در ضبط، ناکارآمد می دانند.

عقل چیزی را می فهمد که بدان احاطه داشته باشد یا آن را اندازه گیری (تحدید و تقدیر)، تقسیم، ضبط یا تصور کند. در صورتی که چیزی محدود نباشد، نه به احاطه عقل درمی آید، نه عقل قادر به تقدیر، تحدید و ضبط آن است و نه می تواند آن را تصور کند. می توان گفت، دلیل

۱- احاطه و وسعت در خدا و انسان، شیوه ارتباط علمی را بیان می کنند؛ (احاطه و سعه علمی خدا: غافر: ۷؛ طلاق: ۱۲؛ نساء: ۱۰۸؛ انعام: ۸۰؛ اعراف: ۸۹؛ طه: ۹۸ و احاطه علمی انسان: طه: ۱۱۰؛ نمل: ۸۴؛ یونس: ۳۹؛ بقره: ۲۵۵).

ص: ۱۷

اصلی در ناتوانیِ عقل به این نکته بازمی گردد که عقل از فهم اموری که نهایتی برای آن نیست، عاجز است و طبق تعریف روایات، چنین چیزی در مسیر وزش نسیم تفکر عقل قرار نمی گیرد:

لأَنَّهُ اللَّهُ الَّذِی لَمْ یَتَنَاهَ فِی الْعُقُولِ فَیَکُونَ فِی مَهَبِّ فِکْرِهَا مُکَیَّفاً؛ او خدایی است که در عقل ها محدود نمی گردد تا در مسیر تفکر کیفیت دار شود (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۱).

از نظر معرفت شناسی و منطق صورت آفرینی، تخیل، تفکر و ادراک مهم ترین روش های دست یابیِ عقل به متعلق علم هستند.(۱) اموری مانند تقسیم، ضبط و تقدیر در معرفت شناسی و منطق، کمتر مورد بحث قرار گرفته اند. در سنت فلسفه اسلامی، علم حضوری (حضور شیء لشیء) (طباطبایی، بی تا: ۲۹۷) نیز از شیوه های کسب علم به شمار می رود.

تقسیم، تجزیه، تصور، تخیل، تحدید، وقوف، ضبط و تقدیر شیوه هایی هستند که عقل در شناخت اشیا و پدیده های پیرامونی از آن ها کمک می گیرد. بر اساس روایات، علت محدودیت عقل در شناخت شیء، به یکی از کاستی های عقل در این امور برمی گردد. روایت عبدالرحمان بن ابی نجران از امام باقر که پیش تر ذکر شد، برخی کاستی های عقل را که سبب محدودیت در خداشناسی است، نشان می دهد. برخی دیگر از روایات، تنها به بخشی از این کاستی ها اشاره می-کنند، ولی در مجموع، روایات، ناکارآمدیِ عقل را در شناخت خدا ثابت می دانند. بر اساس روایات، عقل در «احاطه، ضبط، تقدیر، تقسیم و تصور» محدودیت دارد و بدین سبب در حوزه خداشناسی محدود است. دلیل اصلی در محدودیت و کاستیِ عقل در تمام این موارد، به عدم تناهیِ موضوع شناخت برمی گردد. این علت هم در ذات و هم در صفات وجود دارد.

۲۱. محدودیت در احاطه

در روایت: «أَوْ تُحِیطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ»؛ توصیفات عقل ها به خداوند احاطه نمی یابد» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۵)، به محدودیت عقل اشاره شده است که از این جهت که عقل نمی تواند احاطه به خدا داشته باشد، در شناخت او نیز عاجز می ماند. در این روایت از واژه «عقل» استفاده شده است، اما روایات برای بیان عدم احاطه عقل، تنها از واژه «عقل» استفاده نمی کنند، بلکه با تنوع واژگانی این معنا به تصویر کشیده می شود. این محدودیت در روایت: «فَمَعَانِی الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِیَّهٌ وَ سَرَائِرُهُمْ عَلَیْهِ غَیْرُ خَفِیَّهٍ الْمَعْرُوفُ بِغَیْرِ کَیْفِیَّهٍ لایُدْرَکُ بِالْحَوَاسِّ وَ لایُقَاسُ بِالنَّاسِ وَ لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ

۱- اساس مباحث منطق ارسطویی، بر روش های کسب علم حصولی بنیان نهاده شده است؛ به عبارت دیگر، منطق به دنبال ارائه مواد و مبادی صحیح برای تبدیل مجهول به معلوم است؛ لذا بیشتر از تصور و تصدیق که در علم حصولی مطرحند، بحث می کند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق، ۲: ۲۰۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۸).

ص: ۱۸

لاتُحِیطُ بِهِ الأَفْکَارُ»؛ معانیِ مخلوقات از او نفی می شود و رازهای مخلوقات بر او پنهان نیست. او شناخته شده بدون کیفیت است. با حواس درک نمی شود و با مردم مقایسه نمی گردد. چشم ها او را درک نمی-کنند و فکرها به او احاطه نمی یابند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۹)، با واژه «فکر» بیان شده و در روایت: «هُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ یُدْرِکَهُ بَصَرٌ أَوْ یُحِیطَهُ وَهْمٌ»؛ او والاتر از آن است که با چشم درک شود یا وهم، او را به احاطه درآورد (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۳۲)، وهم نمایه شده است؛ یعنی روایت با تنوع تعابیر می خواهد نقصان عقل را بیان کند.

این تنوعِ واژگانی تنها در جهت تبیین عقل نیست، بلکه تنوع واژگانی در بعد احاطه نیز در روایات مشهود است؛ مثلاً روایات گاهی به جای تعبیر «احاطه»، از عبارت «حوایه» یا «وقوف» استفاده می کنند. در دعای «یَا مَنْ لاتَحْوِیهِ الْفِکَرُ یَا مَنْ لایُدْرِکُهُ بَصَرٌ»؛ ای کسی که فکرها تو را در بر نمی گیرد! ای کسی که چشم تو را درک نمی کند! (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۱۵۴)، عدم احاطه عقل با تعبیر «لاتحویه» تصویرسازی شده است. در این روایت، همان گونه که تواناییِ شناخت از بصر نفی شده، قابلیت ادراک از فکر نیز سلب شده است، با این تفاوت که در فکر از عبارت «لاتحویه الفِکر» استفاده شده است. مقصود این است که فکر نمی تواند حاوی و محیط بر خدا شود و به این دلیل، محدود است.

«وقوف» یا اشراف عقل سبب می شود که عقل بر اشیا احاطه داشته باشد. در روایت: «قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَی حَقِیقَتِهَا»؛ عقل ها از آگاهی بر حقیقتِ او ناتوانند (مفضل، ۱۹۶۹: ۱۷۸)، وقوف، راه احاطه عقل معرفی شده و بیان شده که عقل از وقوف بر حقیقت خدا، عاجز است. اگرچه روایت آخر، محدودیت در احاطه را تنها به شناخت حقیقت و ذات الهی بر می گرداند، با تنقیح مناط و یافتن دلیل اصلی، که عدم تناهی موضوع شناخت است، می توان حکم را به شناخت صفات هم تسرّی داد، زیرا صفات الهی هم نهایتی ندارد.

۲۲. محدودیت در ضبط

یکی از شیوه های آگاهی عقل از متعلق علم، «ضبط» است. ضبط در کتب لغت، به معنای ملازمه شیء با چیزی به گونه انفکاک ناپذیر معنا شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۱: ۳۳۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۲۳). البته این ملازمه، مطلق نیست، بلکه در آن ضبط کننده، ضبط شونده را در بر می گیرد؛ از این رو برخی لغت دانان، ضبط را «اخذ شدید» معنا کرده اند (ابن درید، ۱۹۸۸، ۱: ۳۵۲)، برخی دیگر نیز این ملازمه را همراه با حبس دانسته اند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ۸: ۱۷۵) و برخی دیگر ضبط شیء را حفظ شیء با صلابت و اتقان دانسته اند

ص: ۱۹

(جوهری، ۱۳۷۶ق، ۳: ۱۱۳۹). بر این اساس، ضبط عقل بر هر شیئی، با نوعی شمول و احاطه همراه است.

خداوند، بالاتر و والاتر از احاطه عقل است و عقل، توانایی هیچ گونه شمولی بر ذات حق را ندارد. روایت: «لاتَضْبِطُهُ الْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵)، عدم توانایی عقل را در ضبط خداوند بیان می دارد و روایت: «هُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ یُدْرِکَهُ بَصَرٌ أَوْ یُحِیطَهُ وَهْمٌ أَوْ یَضْبِطَهُ عَقْلٌ»؛ او والاتر است از این که چشم او را درک کند یا وهم بر آن احاطه یابد و یا عقل آن را ضبط کند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۲)، دلیل این عدم توانایی عقل را بیان می کند که همان برتر بودن خداوند از قرار گرفتن در محدوده ای است که عقل بتواند آن را ضبط کند. قدر متیقن این روایات، محدودیت عقل در ضبط ذات الهی را نشان می دهد. درباره صفات و افعال الهی، قرینه ای بر نفی یا اثبات آن وجود ندارد، ولی ضمیر سوم شخص در این روایات نیز دلیل بر انحصار محدودیت در ذات الهی نیست. اگر این اصل را بپذیریم که دلیلی اصلی در ناتوانیِ ضبط عقل، به بی نهایت بودن ذات بازمی گردد، باید بگوییم که این دلیل درباره صفات الهی نیز وجود دارد؛ پس در صفات الهی نیز جاری می شود.

۲۳. محدودیت در تقسیم

از روش های عقل در دست یابی به شناخت، تقسیم کل به اجزای تشکیل دهنده آن است. در تقسیم کل به اجزا: اولاً نوعی شناخت به اجزای تشکیل دهنده برای عقل حاصل می گردد؛ و ثانیاً، عقل با تصور هیئت ترکیبی اجزای شناخته شده، به معرفتی هرچند اجمالی از موضوع شناخت، دست می یابد. اگر موضوع شناخت، امری غیر قابل تقسیم به اجزا باشد و عقل نتواند برای شناخت کامل، آن را به اجزای خردتر تقسیم کند، طبیعتاً از شناخت کل شناخت از طریق تقسیم نیز بازخواهد ماند. روایت ذیل، به همین نقص عقل اشاره دارد. در این روایت، هم تقسیم خارجی و هم تقسیم عقلی از ساحت ربوبی نفی گردیده است:

أَنَّهُ لا یَنْقَسِمُ فِی وُجُودٍ وَ لاعَقْلٍ وَ لاوَهْمٍ کَذَلِکَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ؛ او در وجود، عقل و وهم تقسیم نمی پذیرد. پروردگار ما این چنین است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۸۴).

از آن جا که عقل توان تقسیم خدا را ندارد و اساساً خداوند قابل تقسیم نیست: «مُصَوِّرُ الصُّوَرِ لَمْ یَتَجَزَّأْ وَ لَمْ یَتَنَاهَ وَ لَمْ یَتَزَایَدْ وَ لَمْ یَتَنَاقَصْ»؛ آفریننده صورت ها تجزیه نمی شود، متناهی نیست و ازدیاد و نقص می پذیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۶)، بنابراین عقل نمی تواند با این روش نیز خدا را بشناسد. ممکن است گفته شود: عقل به وجودهای بسیط نیز علم پیدا می کند و این روایت،

ص: ۲۰

نفی ترکیب از خدا می کند. پاسخ این است که ما در این بخش، تنها شناخت به تقسیم را در ساحت خداوند محدود می دانیم و سایر محدودیت ها در جای خود اشاره خواهد شد. این نقیصه هم در شناخت ذات و هم در شناخت صفات وجود دارد، زیرا همان گونه که ذات الهی بسیط است، صفات خدا نیز از بساطت برخوردار است.

۲۴. محدودیت در تقدیر

در صورتی که موضوع معرفت از مواردی باشد که با تقدیر و اندازه گیری بتوان به آن معرفت حاصل کرد، عقل توان اندازه گیری دارد و می تواند با این کارکرد خود، به شناخت موضوع شناسایی اقدام کند. در روایات بیان شده که عقل توان تقدیر و اندازه گیری خدا را ندارد: «وَ أَنَّهُ لاتُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ»؛ عقل ها نمی توانند او را اندازه بگیرند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵)؛ بنابراین، این راه عقل نیز در شناخت خدا مسدود است.

تقدیر به دو گونه قابل تصور است؛ تقدیر حسّی و تقدیر عقلانی. تقدیر حسی به تجسیم خداوند می انجامد و عبارت «لاتدرکه الابصار» آن را نفی می کند، اما تقدیر عقلانی که مورد بحث ماست نیز در روایات نفی شده است:

وَ حَقِیقَهِ رُبُوبِیَّتِهِ... لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ لایُحِیطُ بِهِ مِقْدَارٌ؛ حقیقت ربوبیت الهی این است که چشم ها او را درک نمی کنند و اندازه ای بر او احاطه نمی یابد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵).

لغت دانان در معنای «تقدیر» سه وجه بیان کرده اند؛ وجه اول، تفکر در آماده سازی منظم شیء است. وجه دوم، اندازه گیری با نشانه گذاری و معین کردن حدود قطعی شیء و وجه سوم، به معنای نیت قطعی و عقد قلبیِ انجام دادن کاری است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۹: ۴۱). معنای اول و سوم در شناخت عقلی خدا متصور نیست، زیرا این دو معنا در جایی به کار می روند که فرد قصد دارد متعلق تقدیر خود را ایجاد کند. معنای دوم می تواند در شناخت خدا مطرح شود. در این معنا اگر تقدیر را به معنای تقدیر حسی بگیریم، عقل منتهای شیء را حدّ نهایی آن قلمداد می کند و با این حدود ارتباط مستقیمی می گیرد؛ در این صورت، در واقع شیء متناهی و دارای ویژگی جسمانی است؛ مثلاً از خصوصیات زمان مندی و مکان داری برخوردار خواهد بود.

در روایات آمده است:

از محمد بن حنفیه از معنای «صمد» پرسیدند. او گفت: علی فرمود: تأویل صمد این است که اسم و جسم نیست. مثل و شبیه ندارد. صورت و تمثال

ص: ۲۱

ندارد. حد ندارد و محدود نیست. موضع و مکان ندارد. کیفیت و کجایی و این جا و آن جا و بالایی ندارد. خلأ ندارد و توپر نیست. قیام و قعود و سکون و حرکت ندارد. تاریک نیست. نورانی نیست. روحانی و نفسانی نیست. جایی از او خالی نیست و در جایی قرار ندارد. رنگی ندارد و به قلب خطور نمی کند و بویی که به مشام برسد، نیست. از این اشیا نفی شده است (شعیری، بی تا: ۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۷۸).

در این روایت، انواع محدودیت های جسمانی، از جمله مثل و شبیه از خداوند، نفی شده است. از ویژگی های مماثل این است که از جهتی دارای اشتراک و از جهتی تباین دارند؛ بنابراین، در دوگانگی خود محدود هستند. هم چنین این روایت از خداوند صورت و تمثال را نفی می کند، چراکه این موارد محدودیت های عقلانی برای خدا اثبات می کنند. موضع و مکان، کجایی و چه زمانی، بالایی و پایینی، خلأ و ملأ، قیام و قعود، سکون و حرکت، همگی از حدود حسّی هستند که عقل برای شناخت اشیا از این ویژگی ها در تمییز و تحدید بهره می برد. اگر شیئی از این ویژگی ها خالی باشد، عقل در شناخت آن متحیر خواهد ماند، زیرا راه کار و میزان خود را در شناخت، ناکارآمد می بیند.

در تحدید و تقدیر عقلی، عقل نشانه هایی را که پیش تر در دست رس او بود، استفاده می کند و با استفاده از آن نشانه ها برای موضوع شناخت، حدودی را معین می سازد. در صورتی که قرار باشد موضوع تقدیر عقل، خدا باشد، از آن جا که عقل شناخت مستقیمی به خدا ندارد و نهایتی برای خدا قابل تصور نیست تا عقل آن را به عنوان نشانه خود انتخاب کند، پس باید با استفاده از شناخت های دیگری که از مخلوقات کسب کرده، به نشانه گذاری اقدام کند. روایت: «وَ قَدَّرُوكَ عَلَى الْخِلْقَهِ الْمُخْتَلِفَهِ الْقُوَى بِقَرَائِحِ عُقُولِهِمْ»؛ و با استعداد عقل های خویش برای تو مانند مخلوقات گوناگون، مقدار معین کردند (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۷)(۱) ، این نوع تقدیر را نیز در شناخت خدا ناکارآمد می داند، چراکه این نشانه ها، نشانه هایی است که می تواند مخلوق را محدود کند و نه خالق را. این امر به این دلیل است که نهایت و حدّی برای خدا وجود ندارد، تا عقل آن را دریابد، زیرا اگر خداوند دارای حد باشد، محدود است و قابلیت ازدیاد و نقصان خواهد داشت.

مردی از امام رضا پرسید: چرا خداوند با حسّ باصره قابل درک نیست؟ حضرت فرمود: «به دلیل فرقی که بین او و مخلوقاتش وجود دارد؛ مخلوقاتی که حسّ باصره آن ها را درک

می کند. پس او والاتر از این است که چشم او را درک کند یا وهم بر او احاطه یابد و یا عقل او را

۱- توحید صدوق نیز این روایت را با اندکی اختلاف نقل کرده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۲).

ص: ۲۲

ضبط نماید.» آن مرد گفت: برای من حدّ او را مشخص کن! حضرت فرمود: «او حدّی ندارد.» مرد گفت: چرا؟ حضرت فرمود: «زیرا هر محدودی، متناهی به حد است و هنگامی که امکان محدود کردن باشد، احتمال زیادت و نقصان نیز هست؛ پس غیرمحدود است و قابل ازدیاد، نقصان، تجزیه و تصور نیست» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۱).

تقدیر و تحدید عقل، زمانی حاصل می شود که موضوع شناخت، تحدیدپذیر باشد. بنابراین، عقل در فعل الهی نسبت به مخلوق، قابلیت نشانه گذاری و تحدید را دارد؛ لذا در روایات به تفکر و تدبر در آیات و نشانه های الهی سفارش شده است: «مَنْ تَفَکَّرَ فِی آلاءِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وُفِّقَ»؛ هر کس در مخلوقات خداوند تفکر کرد، به موفقیت دست یافت (آمدی، ۱۳۶۶: ۵۶)، اما درباره نحوه اضافه فعل به خداوند، ساکت است.

عدم تقدیر عقل در شناخت خداوند، در مواردی به صورت مطلق در روایات آمده است که شامل ذات و صفات خداوند می گردد، و در مواردی دیگر برخی صفات، به ویژه به عنوان صفاتی که تحت تقدیر عقلانی قرار نمی گیرند، نام برده شده اند؛ از جمله این صفات، ربوبیت و عظمت الهی است: «وَ لاتُقَدِّرْ عَظَمَهَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَی قَدْرِ عَقْلِکَ فَتَکُونَ مِنَ الْهَالِکِینَ»؛ عظمت خدا را به اندازه عقل خود اندازه گیری مکن که از هلاک شوندگان خواهی بود (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۶). افعال الهی در صورتی که نشانه و آثار الهی دیده شوند، توصیه به تفکر و تعقل درباره آن ها شده است، اما در چگونگی و کیفیت فعل الهی در روایات به صورت ضمنی می توان به نفی تعقل در آنان، اشاره هایی یافت؛ از جمله روایت ذیل است که عقل انسان را از درک حقیقت ربوبیت الهی، که یکی از صفات فعل خداوند به شمار می رود، ناتوان می داند:

وَ حَقِیقَهِ رُبُوبِیَّتِهِ... لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ لایُحِیطُ بِهِ مِقْدَارٌ؛ حقیقتِ ربوبیت الهی این است که... چشم ها او را درک نمی کند و هیچ مقداری او را به احاطه درنمی آورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵).

حاصل این که، محدودیت در تقدیر هم با تنقیح مناط و هم به تصریح روایات، در شناخت صفات الهی نیز صادق است و مختص شناخت ذات نیست.

۲۵. محدودیت تصور

در روایات، محدودیت در تصور، به «صورت آفرینی، تخیل، تفکر و ادراک» بازگشته است. در روایت: «فَلا تُدْرِکُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لا الْفِکَرُ وَ خَطَرَاتُهَا و لاالأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ»؛ عقل ها، وهم ها، فکر ها و خاطرات آن ها و خردها و اذهان آن ها صفت خدا را درک نمی کنند (صدوق، ۱۳۹۸ق:

ص: ۲۳

۴۶)، از تعابیر گوناگون (عقل، لب، وهم و فکر) برای محدودیت عقل در تصور و ادراک استفاده کرده است؛ به این معنا که با تنوع واژگانی، در صدد نشان دادن ناکارآمدیِ عقل در همه

شکل های آن است.

در احاطه تصوری، عقل تصویری از متعلقِ علم در خود ایجاد می کند و آن تصویر واسطه میان ذهن و متعلق خارجی است. در مواردی که تصویرسازی برای عقل از چیزی مانند وجدان ممکن نباشد، از راه های دیگری چون ضبط، تحدید، تفکر و... برای کسب علم از متعلق بهره می برد. روایات در بیان محدودیت عقل در تصویرآفرینی بیان می کند که اگر عقل تصویری بسازد و بخواهد از آن به عنوان واسطه شناخت استفاده کند: اولاً، این تصویر با وجود خارجی خدا مطابقت ندارد و ثانیاً، این تصویر هیچ حکایتی حتی به طور ناقص از خداوند ندارد و تماماً با خدا مغایرت دارد. روایت: «وَ لاتُدْرِكُهُ الأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الأَوْهَامِ؛ وهم ها او را درک نمی کنند. چگونه اوهام او را درک کنند، در حالی که او خلاف آن چیزی است که تعقل می شود و خلاف آن چیزی است که در وهم ها تصور می گردد؟! (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲)، عدم ادراک عقل را به علت مغایرت بین صورت ذهنی و صاحب صورت نشان می دهد و با دو تعبیر آن را بیان می کند؛ در تعبیر اول، از عبارت «و هو خلاف ما یعقل» استفاده می کند که تأکید بر عقل است و در تعبیر دیگر، این مغایرت را با عبارت «خلاف ما یتصور فی الاوهام» بیان می کند.

روایت: «وَ لاصُورَةٌ وَ هُوَ مُجَسِّمُ الأَجْسَامِ وَ مُصَوِّرُ الصُّوَرِ»؛ [خداوند] صورت ندارد، در حالی که او خالقِ اجسام و آفریننده صورت هاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۶)، تغایر خدا و صورت عقلی را به این بازمی گرداند که خدا مصوّر است که تمام صورت ها برساخته اوست، و تغایر بین مصوّر و صور، امری روشن است. هم چنین در روایات آمده است:

فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَّةِ الْبَارِئِ وَ كَيْفِيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُحِطْ فِكْرَتُهُ بِشَيْءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ لأَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُ الصُّوَرِ؛ هر زمان که بنده در ماهیت خداوند و کیفیت او تفکر کند، در آن سرگردان می گردد و تفکر او بر چیزی که تصور کرده احاطه نمی یابد، زیرا خداوند آفریننده صورت هاست (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۹۲).

عدم احاطه عقلی بر صورت، در برخی روایات با تعبیر «وقوع در اوهام» آمده است. در روایت: «وَ أَنَّهُ لا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لا تَقَعُ عَلَيْهِ الأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مَحْدُودٌ»؛ عقلها [نمی-توانند] او را اندازه گیری کنند و وهم ها [نمی توانند] بر او واقع شوند؛ پس هرچه عقل او را اندازه گیرد یا برای او همانندی بشناسد، او محدود است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۶)، رابطه میان

ص: ۲۴

وهم، یعنی عامل ادراک و موضوع ادراک، این گونه تصویرسازی شده است که گویا وهم پوششی است که موضوع شناخت را در بر می گیرد. پس از بیان این رابطه، روایت این ارتباط را میان وهم (عامل شناخت) و خدا (موضوع شناخت) نفی می کند، زیرا چنین برداشتی مستلزم محدودیت خداوند است. در روایت: «وَ لایُشْبِهُهُ شَیْ ءٌ وَ کُلَّمَا وَقَعَ فِی الْوَهْمِ فَهُوَ مُخَالِفُهُ»؛ چیزی شبیه او نیست و هرچه در وهم واقع شود، او مخالف آن است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۶۷)، این ارتباط به گونه دیگری بیان شده است که در آن عقل، ظرف و موضوع شناخت، مظروف تلقی شده است. با این نگاه چون خدا محدود نیست، هر آنچه در ظرف عقل بگنجد، قطعاً با خدا مغایرت دارد.

«تخیل عقلی» در روایت عبارت است از: فهم عقلانی که از مشابهت و مشاکله ساخته

می شود؛ یعنی عقل در صورت آفرینی به شیء مورد نظر دست رسی ندارد، بلکه صورت را از اشیای همگون و هم سان می گیرد؛ به بیان دیگر، صورت خیالی صورتی است که عقل از ترکیب صورت–های اقتباسی از موجودات دیگر می سازد. در روایت: «فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی مَنَعَ الأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلاّ وُجُودَهُ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ أَنْ تَتَخَیَّلَ ذَاتَهُ لامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَ التَّشَاکُلِ»؛ امیرالمؤمنین در خطبه ای فرمود: سپاس خدایی را که وهم ها را از این که به او برسند منع کرده، جز در دانستن وجود او و عقل ها را از این که ذات او را تخیل کنند، به دلیل امتناع ذات از داشتن شبیه و هم شکل، محجوب ساخته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۱۸)، تخیل ذات خدا محال دانسته شده است، زیرا ذات خدا هیچ شبیه و نظیری ندارد؛ پس هر تصویری که در ذهن ساخته شود، خلاف ذات خدا خواهد بود.

حال پرسش این است که: آیا بین صفات الهی (مانند علم و قدرت) و صفات بشری می توان مشابهت قائل شد و از این رهگذر، حکم به این داد که اگرچه عقل از راه احاطه، تقدیر، ضبط و تقسیم نمی تواند به صفات الهی علم پیدا کند، می تواند با استفاده از قوه صورت آفرینی و با کمک علم و اوصاف مخلوقات، به اوصاف الهی دست یابد؟ پاسخ این است که روایات گونه چهارم، پاسخ گوی این پرسش است و بیان می کند که عظمت، علم و قدرت الهی با تعقل درک

نمی شود.

روشن است که نفی شناخت عقلانی از ذات، صفات و فعل الهی، به معنای نفی هر گونه شناختی از خداوند نیست، چراکه راه های دیگری از شناخت، نظیر معرفت فطری در وجود انسان قرار دارند که از طریق مفاهیم ذهنی و ابزارهای عقلی حاصل نشده اند تا با وجود خلل در آن ها، انسان از هر گونه شناختی از خداوند محروم بماند.

ص: ۲۵

جمع بندی

عقل، مهم ترین منبع معرفتیِ انسان در دین شناسی است. این منبع در حوزه خداشناسی با محدودیت هایی مواجه است. این محدودیت ها، برخاسته از ذات عقل است و تمام انسان ها در این باره همانند هستند؛ از این رو، حتی با آموزش انبیا و اولیای الهی نیز این نقیصه برداشته نمی شود.

متون دینی در گزارش محدودیت عقل، به پنج دسته تقسیم می شوند و در نهایت، تحلیلِ آن ها ما را به این نتیجه می رسانند که عقل در شناخت ذات، صفات و برخی از افعال الهی ناتوان است. نصوص دینی صرفاً به گزارش از ناتوانی عقل در این موارد بسنده نمی کنند، بلکه با تبیین عقلانی به روشن شدن چراییِ این محدودیت نیز کمک می کنند. می توان گفت، علت اصلی محدودیتِ عقل به این بازمی گردد که ذات و صفات، خصوصیتی دارند که عقل با هیچ شیوه ای نمی تواند بدان دست یابد، زیرا عدم تناهی ذات و صفات الهی، عقل را از «احاطه، ضبط، تقسیم، تقدیر و تصور» خارج می کند و بدین سان، عقل از ادراک ذات و صفات الهی باز می ماند.

در نگاه ابتدایی، شاید به نظر بیاید که عقل با استفاده از شباهت های میان اوصاف مخلوق و خالق، از راه تصور و تخیل به صفات خدا علم هرچند اجمالی پیدا می کند، ولی چون روایات هر گونه شباهت و همانندی را از خدا نفی می کنند و از سوی دیگر، درباره برخی اوصاف، یعنی: «عظمت، قدرت و علم» به صورت ویژه حکم می کنند که عقل از فهم آن ها ناتوان است، پس می توان گفت عقل با هیچ شیوه ای به کنه صفات الهی نمی رسد و آن ها را درک نمی کند.

روایات در بیان محدودیت عقل تلاش می کنند با استفاده از تنوع واژگانی، این امر را برجسته کنند و نشان دهند که عقل در فهم ذات و صفات خدا ناتوان است؛ بدین منظور از سویی، از واژگانی مثل: «فکر، لب، وهم و...» در جانشینی از «عقل» استفاده می کنند و از سوی دیگر، شیوه های دست یابی عقل به معرفت را با واژگانی چون: «احاطه/ حوایه/ وقوف، ضبط، تقدیر/ تحدید، تقسیم و تصور/ تخیل» برمی شمارند و نقص عقل را در شناخت خدا، به دلیل خلل در این شیوه ها به تصویر می کشند.

ص: ۲۶

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸)، جمهره اللغه، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول.

۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحیط الاعظم، تحقیق و تصحیح: عبدالحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقیق و تصحیح: ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر، قم، دارالذخائر.

۵. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح: مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۸. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول.

۱۰. حلی، حسن بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: آیهالله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.

۱۱. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، الشریف الرضی.

۱۲. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۳. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۱۴. شریف الرضی، ابوالحسن محمد، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق و تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.

۱۵. شعیری، محمد بن محمد، (بی تا)، جامع الأخبار، نجف، المطبعه حیدریه.

۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، نهایه الحکمه، قم، اسلامی.

۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.

۱۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم، رضی.

۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.

۲۰. فیض کاشانی، محمدمحسن، (۱۳۷۱)، نوادر الاخبار فی ما یتعلق باصول الدین، تحقیق و تصحیح: مهدی انصاری قمی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ص: ۲۷

۲۱. قمی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق و تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۲. ، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۳. ، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول: تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۶. ، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار: تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۷. مفضل بن عمر، (بی تا)، توحید مفضل، تحقیق و تصحیح: کاظم مظفر، قم، داوری.

ص: ۲۸

شیخ مفید و مسئله ارزش داوریِ عقل در حوزه دین

اشاره

حمید ملک مکان (۱)

رحیم دهقان سیمکانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

شیخ مفید، متکلمی عقل گراست که تلاش می کند گزاره های کلامی و فقهی را با استدلال عقلانی تبیین کرده و اندیشمندان را به سوی ایمانِ استدلالی دعوت کند. در نظر او، عقل نه تنها ابزاری در جهت فهم معارف دینی است، بلکه در برخی موارد از نوعی استقلال برخوردار بوده و منبعی در جهت فهم دین و گزاره های دینی به حساب می آید. به نظر شیخ مفید، عقل قادر است به تنهایی و بدون وساطت خطاب شرعی، احکامی را صادر کند که از اعتبار قطعی برخوردارند. این مقاله تلاش خواهد کرد ضمن تحلیل رویکرد خردگرایانه شیخ مفید، ارزش و جایگاه عقل در فهم معارف و گزاره های دینی را از منظر او تبیین کرده و نگرش وی در باب رابطه عقل و نقل را نشان دهد. روش این مقاله در مراجعه با آرا، استنادی و در تبیین محتوا، تحلیلی تبیینی است.

واژگان کلیدی

عقل، عقل گرایی، نص، نقل، وحی، شیخ مفید.

۱- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲- پژوهشگر جامعهالمصطفی و دانشجوی دکتری دین پژوهی.

ص: ۲۹

مقدمه

ملاـک هـای گونـاگونی جهت فهم و داوری در باب امور دینی، اعمّ از گزاره ها، ارزش ها، اصول و اعتقادات دینی وجود دارد. از جمله این ملاـک هـا، ملاک عقل و ملاک ایمان (وحی یا نص) است. پیروان ملاک عقل به «عقل گرایان» و آنان که توجه بیشتری به ایمان و وحی دارند به

«ایمان گرایان» مشـهور شـده اند. عقل گرایی، مفهوم عامی است که بر هر گونه نظام فکری فلسـفی که نقش اساسـی را به عقل می دهـد، اطلاق می شود و در مقابل آن، نظام های فکری ماننـد: «ایمان گرایی»، «نص گرایی»، «شـهودگرایی» و «تجربه گرایی» مطرح می شود.

آنچه در مورد شیخ مفید به کار می رود «عقل گرایی» در مقابل «نص گرایی» است که مقصود از آن، نظام و یا مکتب فکری است که در فهم معارف دینی بر نقش عقل تأکید دارد. شیخ مفید، از عالمانی است که به کاربرد جدّی عقل در کلام و فقه معتقد است. مرحوم مظفر او را نخستین فقیهی می داند که از نقش عقل در فقه سخن گفته است (مظفر، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۰۹۱۱۰).

او در صـدد است تـا گزاره های کلامی و فقهی را با اسـتدلال عقلانی تبیین کرده و اندیشـمندان را به سوی ایمان اسـتدلالی دعوت کنـد. شـیخ مفید شـناخت خداوند و همه اصول اعتقادی را اکتسابی دانسـته و معتقد است، اعتقاد به خداوند چیزی است که انسان با تلاش عقلانی، به آن دست می-یابـد (مفید، ۱۳۶۳، ۲۷: ۶۴۶۵). او و دیگر پیروان این روش فکری، حجیت و اعتبار عقل را پـذیرفته و اصول و مبادی عقلی را شالوده معرفت بشری دانسـته و معتقدند بدون به رسـمیت شـناختن خرد و اصول عقلی، هیچ گونه معرفتی برای انسان حاصل نخواهد شد و معارف دیگر اعم از حسی، تجربی و وحیانی، مبتنی بر مبادی عقلی هستند(۱) (مفید، ۱۴۱۴ق

(ج): ۳۴).

ترویج جریان عقل گرایی در حوزه کلام شیعی، در واقع از ثمرات مدرسه بغداد و به دست افرادی چون شیخ مفید و سید مرتضـی بود که خود از جمله برکت های سفر امام صادق به بغداد بوده است(۲) (الجابری، ۱۴۰۹ق: ۲۰۹۲۱۳). البته ظرفیت قابل توجهی برای رشد جریان عقل-گرایی، پیش تر در تفکر شیعی وجود داشت و حتی نوبختیان و شاگردان آن ها نیز تلاش های

۱- این رویکرد را می توان در آثار شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی به خوبی مشاهده کرد (در این باره ر.ك: مفید، ۱۴۱۴ق (ج): ۳ ۴؛ طوسی، بی تا: ۸۳ ۸۴؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۲ ۱۸۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ۱: ۴۳).

۲- برای توضیح بیشتر در این باره ر.ك: (مطهری، ۱۳۸۳، ۹: ۳۳۱ ۳۳۳).

ص: ۳۰

قابـل توجهی داشـتند، اما شـیخ مفیـد به صورت رسـمی، نوعی رویکرد عقل گرایانه اعتـدالی (در مقابل ره یافت افراطی نوبختیان به عقل) را در اسـتنباط احکام و اعتقادات دینی در پیش گرفته است. او نخستین وظیفه آدمی را شـناخت خداونـد دانسـته و در نظر او، شناخت خدا حتی مقدم بر اثبات وجودِ اوست (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۰). او همواره تلاش می کرد تا روشن سازد که صرف پذیرش انفعالی احادیث از سوی کسانی که استعداد انـدیشه و اسـتدلال دارنـد هیـچ پاداشـی نخواهد داشت، زیرا پذیرش انفعالی مساوی با ایمان نیست؛ از این رو، تقلیـد و تعبـد در عقایـد را نکوهش کرده و عدم جواز تقلید در عقاید را عقیده همه عالمان می داند (مفید، ۱۳۶۳: ۲۰۳). شیخ مفید با متمایز ساختن متخصصان و مدافعان دین از کسانی که مکلف به معرفت هستند، معتقد است جمهور شیعه اگر عقل خود را به کار انـدازد، به معرفتی که لازم است می رسـد، زیرا راه به آن آسان است (مفید، ۱۴۰۵ق: ۷۸۷۹). او روش اهل حدیث را در برخورد با مسائل عقیدتی، تقلیدی خوانده و با الهام از قرآن، خواهان این است که مردم از اندیشه به ایمان برسـند و به جای تعبّد و تقلید، ایمان خویش را بر پایه معرفت عقلی و مبتنی بر اکتساب و استدلال قرار دهند. (۱)

تـا به حـال، تحقیقـات خوبی در رابطه با رویکرد عقل گرایانه شـیخ مفیـد صورت گرفته است (۲)، امـا در آن ها تلاشـی برای تعیین میزان بهره وری شیخ در حوزه دین پژوهی صورت نگرفته است. این مقاله تلاش خواهد کرد تا بیان دارد که شیخ مفید تا چه اندازه از ملاک عقلانیت در تبیین اعتقادات و احکام دین بهره جسته و قلمرو عقل در فهم گزاره های دینی را تا کجا دانسته است؟ بهترین راه قضاوت در جهت پاسخ به این پرسـش و درباره رویکرد خردگرایانه شیخ مفید و نیز نوع خردگرایی ایشان، بررسی آثار و نوشته های خود اوست. از این رو، این مقاله، ابتدا به بررسی اعتبار ادلّه عقلی نزد ایشان پرداخته، سپس به بررسی قلمرو عقل و نگرش شیخ مفید در باب مواجهه عقل و نقل در فهم معارف دینی پرداخته و تلاش می کند تفسیری از رویکرد

معرفت شناختیِ عقلانی او به دین و اعتقادات دینی را ترسیم نماید.

۱- شـیخ مفیـد برای گشودن راه اسـتدلال و رواج آن در فقه بـا تفکر اهل حـدیث، به مبارزه ای همه جانبه دست زد. او به پیروی از ائمه(ع) با قیاس و رأی به شدت مخالفت کرده، استناد به آن را ضـلالت و گمراهی آشکار خوانده و می گوید: «عقیده ما این است که قیاس نمی توانـد هیـچ حکم شـرعی را اسـتخراج کنـد. با قیاس، هیچ مطلب حقّی شـناخته نمی شود. هر کس به قیاس در احکام شرعی اعتماد کند، گمراه است» (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۱۵۵).

۲- برای نمونه، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید» نوشته محسن کدیور که در شماره ۱۷ فصل نامه آیینه پژوهش منتشر شده، از جمله تحقیقات بسیار خوب در این زمینه است و نگارنده نیز در این مقاله از آراء ایشان بهره برده است.

ص: ۳۱

۱. اعتبار ادله عقلی نزد شیخ مفید

متکلمان مسلمان و تا حدودی فقها، عقل را به معنای قضایا و همان آرای رایج و مشهوری می دانند که همه یا بیشتر مردم آن ها را می پذیرند؛ از این رو به حالت دوم و پنجم از عنوان عقل، توجه بیشتری دارند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۴۰). شیخ مفید که خود از سران فقها و متکلمان شیعی است، عقل را این گونه تعریف می کند:

العقل معنی یتمیّز به من معرفه المستنبطات و یسمی عقلاـ لانّه یعقل عن المقبحّات؛ عقل معنایی است که بر اساس آن، مستنبطات تمییز داده می شود و از آن جهت عقل نامیده شده که از ارتکاب قبیح منع می کند (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): بند ۱۷).

مراد از عقل در نظر شیخ مفید، مجموعه علومی است که با آن، تمییز خیر و شر و ادراک واقع صورت می گیرد؛ این علوم غالباً بدیهیات و مشهوراتی است که برای انسان حاصل است و به ندرت به علوم کسبی نیز اطلاق می گردد. البته به نظر می رسد در زمان شیخ مفید، تعریف رایج از عقل دست کم نزد متکلمان همین بوده است؛ مثلاً تعریفی که قاضی عبدالجبار از عقل ارائه می دهد، چنین است:

اعلم انّ العقل هو عباره عن جمله من العلوم المخصوصه، متی حصلت فی المکلف صحّ منه النظر و الاستدلال و القیام باداء ما کلّف؛ بدان که عقل عبارت است از علومی مخصوص، که هرگاه این علوم در مکلف حاصل شوند، مکلف قادر به استدلال و نظر خواهد شد و به انجام تکالیف خود قیام خواهد کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۱۱: ۳۷۵).

از معنای عقل در نگرش شیخ مفید که بگذریم، در بررسی مسائل مربوط به عقل، یکی از پرسش های مهمی که باید بدان پاسخ گفت، این است که آیا احکام عقل معتبر است؟ به بیان دیگر، آیا آنچه عقل درک می کند یا بدان حکم می نماید، معتبر است؟ مراد از اعتبار داشتن عقل در این جا به معنای این قضیه کلیه نیست که «هر چه عقل درک و حکم کرد، معتبر است»، بلکه مراد نفی این قضیه سالبه کلیه است که «احکام عقلی فاقد اعتبارند». با تفحص در آثار کلامی شیخ مفید و استنادات مختلف وی به دلیل عقل، اعتبار دلیل عقلی در نظر وی آشکار می شود. او در برخی موارد، تصریح کرده است که در برخی مسائل، تنها به دلیل عقل می توان تمسک کرد و این بالاترین دلیل بر اعتبار عقل در امور نظری و اعتقادی نزد شیخ مفید است؛ برای نمونه، او در باب بازگشت حیات به مردگان می گوید:

راه [اثبات] سؤال دو فرشته از مردگان پس از خروجشان از دنیا، سمع است و راه علم به بازگشت حیات به ایشان در وقت سؤال، عقل است، زیرا پرسش

ص: ۳۲

از مردگان و استخبار از جمادات ممکن نیست و آنچه پسندیده است، سخن گفتن با زنده عاقل است به آنچه تکلم می کند و تقریر و الزام او بر آنچه بر آن قدرت دارد. به علاوه این که در خبر آمده است: هر مسئولی در وقت سؤال، حیات به او برمی گردد تا آنچه به او گفته می شود، بفهمد؛ پس خبر، مؤکِّد و مؤیِّد مفاد عقل است و اگر در این باره خبری نبود، البته حجت عقل کافی می بود (مفید، ۱۳۶۳: ۸۱۸۲).

علاوه بر این، شیخ مفید در موارد متعددی، از جمله: مسئله انحصار خلود در نار به کفّار و عدم شمول آن بر اهل معرفت خدا (مفید، ۱۳۶۳: ۹۷)، ابطال حبط اعمال (مفید، ۱۳۶۳: ۲۱۶۲۱۸)، عدم احتیاج خداوند به مکان و نیز مسئله حکمت خداوند (مفید، ۱۴۰۵ق: ۳۸۳۹) و حتی اثبات اصل امامت (مفید، ۱۴۱۴ق(ج): ۳)، به ادله عقلی تمسک کرده و بیش از آن که از نقل بهره بگیرد، از استدلال عقلی استفاده می کند.(۱) ایشان تنها در جایی به نقل تمسک می کنند که یا دلیل عقلی از آن ساکت بوده و برهان عقلی بر امتناع آن قائم نباشد و یا در موافقت با آن باشد که در این صورت نیز نقل در مقام تأیید و نه دلیل است (صافی، ۱۳۸۲، ۲: ۶۰۰). شیخ مفید، عام نقلی را با دلیل عقل تخصیص می زند (کراجکی، ۱۴۱۰ق: ۱۵۱۶) و معتقد است دلیل عقلی، توانایی تخصیص زدن بر دلیل نقلی را دارد و از این طریق، احکام نظریِ عقل را دارای حجیت و اعتبار می داند. این ها همگی شاهد بر این است که او در فهم معارف و گزاره های دینی، اعتبار دلیل عقل را به رسمیت می شناسد؛ از این رو به نظر می رسد که می توان به صورت موجبه جزئیه، اعتبار برخی ادراکات و دلایل عقلی را به شیخ مفید نسبت داد و بدین ترتیب، قاعده کلی عدم اعتبار ادراکات و احکام عقلی را از دیدگاه ایشان باطل ساخت. متکلمی که به این موجبه جزئیه معتقد باشد، بی تردید، اعتراف خواهد کرد که در حوزه های مختلف

دین پژوهی، معرفت هایی حاصل از عقل وجود دارد که معتبر، قابل اعتنا و قابل استناد هستند.

۲. کارکرد عقل در دین؛ منبع یا ابزار

به طور کلی، می توان کارکردهای عقل در باب معارف دینی را در شش مورد: فهم، استنباط، تبیین و تعلیم، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و نیز عقاید معارض با گزاره های دینی متصور دانست. به طور خلاصه تر می توان گفت، کارکردهای اصلی عقل در علم کلام در سه محور: منبع بودن،

۱- در این رابطه ر.ک: دیدگاه های کلامی شیخ مفید در: (۱۴۱۴ق (ب)).

ص: ۳۳

ابزار بودن برای استنباط معارف از نقل، و ابزار بودن برای دفاع از معارف دینی، خلاصه می شود. شیخ مفید به هر شش مورد در باب کارکرد عقل عقیده دارد. در نظر وی، انسان می تواند معارف الهی و اصول تکالیف را با عقل استدلالی درک کند؛ البته این عقل استدلالی بدون خطاب خداوند و مواجهه با وحی پیدا نمی شود و در مسیر صحیح تفکر قرار نمی گیرد. وحی، عقل را بارور می کند و او را توانا می سازد و هنگامی که توانست به استدلال صحیح بپردازد، به تبع آن به اثبات، دفاع و حتی تعلیم و استنباط می پردازد (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۱۲۱۴). بر این اساس، شیخ مفید گرچه بنیان و ریشه عقل را در وحی و خطابات الهی دانسته است، با این حال به کارکردهای عقل توجه کاملاً جدی دارد.

آیا شیخ مفید، در مقام اثبات نیز برای عقل به استقلال قائل است و آن را در عرض کتاب و سنت می داند یا این که فقط آن را ابزاری برای شناخت و اثبات گزاره های دینی، آن هم در طول کتاب و سنت دانسته است؟

برخی معتقدند، او هیچ استقلالی برای عقل قائل نیست و بیشتر در مقام ابزار به آن می نگرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲: ۳۷۴۲) و در کتاب اوائل المقالات فصلی دارد با عنوان «گفتار در این که عقل، جدایی ناپذیر از نقل است و در این که تکلیف جز از طریق پیامبران درست نمی شود» (مفید، ۱۴۱۴(الف): ۱۱۱۲). این نگرش معتقد است، او از عقل فقط در تطبیق فروع بر اصول، فهم کتاب و سنت و اثبات حجیت کتاب و سنت در تخصیص و تقیید احکام استفاده می کند.

برخی دیگر معتقدند شیخ مفید، عقل را نه فقط ابزار، بلکه منبعی بالقوّه برای شناخت

می داند (۱) (صدر، ۱۴۰۱ق، ۱: ۹۸)؛ یعنی تمام احکامی که بر اساس احکام قطعیِ عقلی قابل کشف است، در قرآن و سنت آمده است، هرچند عقل نیز قدرت و توان کشف آنان را دارد. لذا شیخ مفید می گوید: در باب بازگشت حیات به مردگان هنگام پرسش فرشتگان از آن ها، خبر و نقل، صرفاً مؤکد مفاد عقل است و اگر در این باره خبری نبود، البته حجت عقل کافی می بود (مفید، ۱۳۶۳: ۸۱۸۲). وی در باب حسن و قبح عقلی می نویسد:

اشیا در برابر حکم عقل، بر دو گونه اند: ۱. ممنوع بودن آن ها به حکم عقل روشن است؛ چیزی که عقل آن را ناپسند و دوری از آن را لازم شمرده است؛ همچون: ستمگری، هرزگی و سبک سری؛ ۲. مواردی که عقل درباره روا یا ناروا بودن آن ها

۱- منظور از «بالقوّه بودن» این است که تمامی احکامی که بر اساس احکام قطعی عقل قابل کشف است، در بطن قرآن و سنت معصومان(ع) آمده است.

ص: ۳۴

(حرام و حلال) حکم نکرده است. این حکم، به سمع وابسته است... پس از استقرار شرایع، قاعده آن است که هرچه نص در خصوص حرمت آن وجود نداشته باشد، انجام آن مانعی ندارد، چون شریعت ها حدود را مقرر می دارند و آنچه را حرام است، با بیان حرمتِ آن متمایز می سازند (مفید، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

از این سخنان استفاده می شود که عقل در برخی موارد، توانایی کشف حکم شرعی را دارد، ولی با آمدن شرع، قاعده آن است که شرع حد و مرز را تعیین می کند و به حرمت و یا حلیتِ چیزی حکم می دهد.

صرف نظر از دو قول مزبور (۱)، با تفحص در آثار شیخ می توان مدعی شد که او نه تنها عقل را منبعِ بالقوّه شناخت احکام دانسته، بلکه آن را منبعی بالفعل(۲) در طول دیگر منابع می شناسد(۳). او در مقام برشمردن منابع احکام در مرتبه نخست، تنها از قرآن و سنت نام برده و می گوید:

اعلم ان اصول الاحکام الشریعه ثلاثه اشیاء: کتاب الله سبحانه و سنّه نبیه صلی الله علیه و آله و اقوال الائمه الطاهرین من بعده صلوات الله علیهم و سلامه؛ بدان که سرچشمه های احکام شریعت سه چیز است: قرآن، سنت پیامبر(ص) و گفتار امامان(ع) بعد از وی (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۵).

با این حال، از سخنان او برمی آید که در مرتبه بعد از قرآن و احادیث معصومان(ع)، عقل و اجماع را نیز در شمار منابع مزبور دانسته است:

و ان عَدِمَ ذلک، وَ العیاذُ بالله، وَ لَم یَکُن فیهِ حُکمٌ مَنصوصٌ علی حالٍ، فیُعلَم انَّهُ علی حکُمِ العَقل؛ در مواردی که فقیه سخنی از امامان(ع) برای استنباط حکم نیابد و از وحی نیز هیچ حکمی یافت نشود، روشن است که باید عقل و خرد خویش را به کار گیرد و به حکم دست یابد (مفید، ۱۴۱۴ق (ج): ۳).

۱- برای مطالعه بیشتر ر.ک: مزینانی، محمد صادق، ۱۳۷۱، ۵۴: ص ۷۲ ۸۲). شایان ذکر است، برای تبیین این دو نگرش، از منبع مذکور استفاده شده است.

۲- منظور از «بالفعل بودن» این است که در صورتی که هیچ حکمِ وحی شده ای در رابطه با موضوعی یافت نشود، عقل می-تواند مستقلاً وارد شده و حکم کند.

۳- برخی فقها، از جمله سیدمرتضی و ابن ادریس نیز عقل را یکی از منابع در طول دیگر منابع دانسته اند. ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ق.) در کتاب سرائر می نویسد: «فاذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فی المساله الشرعیه عند المحققین الباحثین عن ماخذ الشریعه التمسک بدلیل العقل فیها فانها مبقاه علیه و موکول الیه فمن هذه الطریق توصل الی العلم بجمیع الاحکام الشرعیه... فیجب الاعتماد علیها و التمسک بها» (ابن ادریس، ۱۳۶۳، ۱: ۴۶).

ص: ۳۵

البته باید دقت شود که این سخنِ شیخ در مقام احتجاج با مخالفان است. وی ابتدا چنین حالتی را انکار می کند و بعد می گوید: بر فرض هم که العیاذ بالله چنین وضعی در دوره غیبت پیش آید، چاره ای جز رجوع به عقل نیست. او هم چنین درباره متنازعین و اصحاب دعوی می-گوید: در صورتی که به هیچ روی از وحی و سنت، حکمی در مورد اختلاف و نزاع به دست نیاید، باید حکم عقل داور قرار گیرد؛ «و ان العیاذ باللّه، لم یُوجد فیما اختلَفوا فیه نَصٌّ علی حکمٍ سَمعیّ، فیُعلم انّ ذلک ممّا کانَ فی العقُولِ» (۱) (مفید، ۱۴۱۴ق (ج): ۳).

شیخ در رساله الغیبه این پرسش را مطرح می کند: اگر در زمان غیبت، برای شیعه مسئله و یا نزاعی پیش آید که در قرآن و حدیث دستور صریحی برای آن نیامده، تکلیف چیست؟ و در پاسخ می نویسد: آن کس که با موردی روبه رو شد و می خواهد حکم شرعی را درباره آن بداند، باید به علمای شیعه امامیه مراجعه کند تا آنان تحقیق کنند که بر اساس راهنمایی های ائمه پیشین چگونه باید فتوا دهند و اگر هیچ حکمِ وحی شده ای که قابل انطباق بر حالتِ پیش آمده باشد در آن یافت نشود، آن وقت معلوم می شود که عقل باید در این باره داوری کند (مفید، ۱۴۱۴ق (ج): ۳۴)؛ از این رو، بنا بر نظر ایشان در حلّ مسائل و مشکلات جدید، نخست باید به کارشناسان رجوع کرد تا آنان با قواعد و کلیاتی که از قرآن و حدیث در اختیار دارند، حکم آن واقعه را استنباط کنند و اگر چنین قاعده ای وجود نداشت، آن گاه مسئله به عقل ارتباط پیدا می کند. او هم چنین معتقد است: اگر حدیثی را مخالف عقل یافتیم آن را طرد می کنیم، زیرا عقل به فساد آن حکم کرده است (مفید، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲۴۶). بر این اساس، می توان پذیرفت که شیخ مفید عقل را در طول دیگر منابع قرار داده و آن را منبع بالفعل می داند.

پس به طور کلی، سه نگرش مختلف در باب سنخ کارکرد عقل در مقام ابزار یا منبع از دیدگاه شیخ مفید وجود دارد. اختلاف در نگرش ها، ناشی از گوناگونیِ عبارات خودِ شیخ مفید است که در ضمن تبیین این رویکردهای متفاوت، اشاره مختصری به این عبارات شد. البته بیانات شیخ به خوبی قابل جمع است. ایشان از سویی بیان داشته اند که عقل استدلالی بدون خطاب خداوند و مواجهه با وحی، در مسیر صحیح تفکر قرار نمی گیرد؛ از سوی دیگر معتقدند، در صورت وجود حکم قطعیِ نقل و عقل، نقل، صرفاً مؤکِّد مفاد عقل است و اگر نقل نمی بود، عقل توانایی تشخیص را می داشت؛ و از سوی سوم بیان داشته اند که در هنگام فقدان وحی و

۱- هرچند می توان جمله «العیاذ بالله» را قرینه گرفت بر این مطلب که شیخ مفید مسئله ای را سراغ نداشته که حکم آن در کتاب و سنت نیامده باشد؛ با این حال این عبارت نشان می دهد که مرحوم شیخ مفید، اصل توانایی عقل در کشف احکام شرعی را پذیرفته است.

ص: ۳۶

نقل در باب یک مسئله، باید با عقل و خرد خویش به حکم دست یابیم. این سه بیان کاملاً در طول هم هستند و در یک راستا این نگرش را بیان می دارند که وابستگی متقابل عقل و وحی، یکی از پایه های اساسی نظام عقیدتی شیخ مفید است. بر اساس این بیانات، حجیت و اعتبار عقل در نظر شیخ مفید، فراتر از ابزار بودن است. از عبارات شیخ استفاده می شود که در اندیشه کلامی و فقهی اش، عقل یکی از منابع استنباط احکام است و در مواردی که دستور صریحی از کتاب و سنت نرسیده باشد، باید به کمک عقل به حکم آن موارد دست یافت. پس منبع بودنِ عقل در نظام معرفتیِ شیخ مفید، صرفاً به این معناست که اگر موردی یافت شد که قرآن و احادیث اهل بیت(ع) در باب آن حکمی صادر نکرده باشند، نوبت به عقل رسیده و می تواند حکم صادر کند. حتی اگر بگوییم، شیخ مفید به استقلال عقل تصریح نکرده، ولی دست کم دیدگاه او زمینه ساز نظر صریح ابن ادریس در استقلال عقل به عنوان منبعی در ردیف منابع دیگر شده است (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۸)؛ لذا ابن ادریس به صراحت بیان می دارد:

فاذا فقدت الثلاثه یعنی الکتاب و السنه و الاجماع فالمعتمد عند المحققین التمسک بدلیل العقل فیها؛ در هنگامی که کتاب، سنت و اجماع نباشد، دلیل عقل، مورد اعتماد محققان خواهد بود (ابن ادریس، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۶).

۳. شیخ مفید و قلمرو محدود عقل

پس از آن که روشن شد که عقل در اندیشه مفید از چه جایگاهی برخوردار است و میزان اعتماد ایشان بر ادراکات و دلایل عقلی چقدر است، حال به این مسئله می پردازیم که قلمرو عقل در نظر او تا کجاست؟ در چه حوزه هایی از معارف دینی، عقل اجازه ورود داشته و در چه جا هایی نمی توان بر آن تکیه زد؟ شیخ مفید مباحث نظری و اعتقادی را به سه دسته تقسیم کرده است: دسته اول، مسائلی که فقط با عقل قابل اثبات است؛ دسته دوم، مسائلی که هم با عقل و هم با نقل به اثبات می رسد و دسته سوم، مسائلی که تنها با نقل قابل اثبات است؛ از این رو باید گفت، او در جاهایی دست عقل را کوتاه دانسته و به عقل گرایی افراطی دچار نشده است.

معارف و گزاره های دینی یا اعتقادات کلامی در رابطه با عقل و نقل، در نگرش شیخ مفید را می توان به سه گونه تقسیم کرد :(۱)

۱- در این تقسیم بندی از کتاب ارزش مند سیر تطوّر کلام شیعه، نوشته فاضل ارجمند حجه الاسلام و المسلمین محمدصفر جبرئیلی استفاده شده است.

ص: ۳۷

۱. مباحثی که عقلی محض بوده و نقل، اثباتاً و نفیاً مگر از باب تأیید و یا تأکید در آن نقشی ندارد؛ از این رو، شیخ مفید برخی آیات و روایات را که در ظاهر با حکم عقل هم خوانی ندارند، تأویل می کند. برای نمونه، درباره سخن گفتن اعضا و جوارح در قیامت که خداوند در قرآن بدان تصریح کرده است، می گوید:

آنچه را قرآن کریم در این باره فرموده، استعاره است و معنای حقیقی آن مقصود نیست؛ نظیر آن جایی که از قول آسمان و زمین فرموده است: «که گفتند می آییم» (فصّلت: ۱۱)، قطعاً گفتنِ آن دو با نطق و سخن گفتن نبوده است (مفید، ۱۴۱۴ق (الف)، ۴: ۱۲۵).

و یا مثلاً صفات خداوند، مانند: سمیع، بصیر، مدرک و... را به معنای «علم» تأویل برده (مفید، ۱۴۱۴ق (الف)، ۴: ۵۴) و درباره رؤیت رسول خدا و ائمه اطهار(ع) در حال احتضار، معتقد است: این رؤیت بدان گونه نیست که محتضر، ابدان و اجسام این بزرگواران را با چشم ببیند، بلکه مقصود، دیدنِ ثمره ولایت یا ثمره شک درباره آنان یا دشمنی با آنان و یا تقصیر در حقّ آنان است (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۷۴).

۲. مباحثی که فاقد حکم ضروری عقل هستند؛ به این معنا که عقل در اثبات ضروری و یا نفی وجودی آن حکمی ندارد، بلکه فقط جواز و امکان آن را اثبات کرده و از بیان ضرورت وقوعیِ آن ساکت است؛ مثلاً شیخ مفید در بحث از ختم نبوّت، دلیل عقلی بر خاتمیت را قبول ندارد و به دلیل نقلی تمسک می کند، چراکه معتقد است عقل از بعثتِ پیامبر دیگری بعد از پیامبر اکرم(ص) و نسخ شریعت وی نهی نمی کند. همان گونه که شرایع پیامبران پیش از آن حضرت نسخ شده است، ممکن است شریعت او نیز نسخ شود و صرفاً اجماع و علم به این که بعثت جدید، خلافِ دین رسول خداست، از نسخِ آن منع می کند (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۶۸). او هم چنین در جواز تحریف قرآن به زیادی و نقص، به عقل استناد کرده و معتقد است عقل آن را محال نمی داند (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۸۱)؛ هرچند به استناد نقل، قول به عدم تحریف قرآن را می پذیرد (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۸۱ و ۸۲).

۳. مباحثی که نقلیِ محض بوده و صرفاً آنچه در مقام استدلال کارایی و کاربری تام دارد، دلیل نقلی است و دلیل عقلی هیچ گونه دخالتی در آن ندارد. شیخ مفید برخی صفات خداوند، از جمله: سمع، بصر، ادراک و... را از این راه اثبات می کند (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۵۴). هم چنین در باب افضل بودن ائمه(ع) بر پیامبران می گوید: «هذا بابٌ لیس للعقول فی ایجابه و المنع منه مجالٌ» (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۷۱). عبارت ایشان در کتاب اوائل المقالات ذیل این

ص: ۳۸

عنوان که «عقل از سمع منفک نمی شود و تکلیف جز با رسولان صحیح نیست» (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف)، ۴: ۵۰۵۱) نیز ناظر به همین بخش از مباحث دینی است.

به طور کلی، بر اساس آنچه از آثار شیخ مفید به دست می آید می توان گفت، او در باب قلمرو عقل، پیرو اندیشه های امامان معصوم(ع) بوده و همان گونه که آن بزرگواران بر محدودیت عقل بشر اذعان داشته اند، او نیز بر این محدودیت اعتراف دارد. از امام صادق سؤال شد: آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردمان کافی است؟ امام فرمودند: «خودِ عقلی که در انسان وجود دارد، درمی یابد که نمی تواند همه چیز را درک کند و بفهمد» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۴). و در روایتی از حضرت علی آمده است: «نهایت درجه عقل، اعتراف به نادانی است» (الآمدی، ۱۳۶۰، ۲: ۵۰۵). شیخ مفید با پیروی از همین مبنا، برخی معارف دینی را نقلی محض دانسته و خود را ملزم به متابعت از وحی دانسته است.

۴. رابطه عقل و نقل و تقدّم عقل در مقام تعارض دلیل عقلی و نقلی

شیخ مفید درباره ارتباط میان عقل و سمع (وحی)، اندک سخن می گوید (مکدرموت، ۱۳۸۴: ۴۲۲). در نظر شیخ، عقل هم در مقدمات و هم در نتایج به وحی و نقل نیاز دارد و نقل نیز در جایی که برای تنبیه جاهلان به استدلال نیاز هست، جای عقل را نمی گیرد، و وجود پیامبر و رسول برای نشان دادن راه هدایت و تکالیف اخلاقی در جهان ضروری است. وابستگی متقابل عقل و وحی، یکی از پایه های اساسی نظام کلامی شیخ مفید است.

در اندیشه شیخ مفید، نقل غفلت را از عاقل می زداید و او را به چگونگی استدلال رهنمون می سازد، و عقل نیز در مقابل، حجیت و اعتبار نقل را فراهم می کند (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). وی در بیانی می گوید: «عقل از سمعی که غافل را بر کیفیت استدلال راهنمایی می کند، جدایی ناپذیر است» (مفید، ۱۴۱۴ ق (الف): ۱۱۱۲) مراد این است که نقل، تنبیه دهنده عقل است. نقل، انسان را در موارد غفلت یاری نموده و او را به سوی دفائن عقول رهبری می کند؛ از این رو، پیامبران با بیدار کردن وجدان خفته انسان ها و زنگار زدایی از فطرت پاکشان، آن ها را به صراط مستقیمی هدایت می کنند که عقل سلیم، انسان را بدان می خواند. این عبارت شیخ مفید یادآور کلام امیرالمؤمنین در نهج البلاغه در اهداف بعثت است که فرمود:

فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاؤه، لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکّر و هم منسیّ نعمته و یحتجّوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول؛ پیامبران را به میانشان فرستاد و پیامبران از پی یکدیگر بیامدند تا از مردم بخواهند که آن عهد را که خلقشان بر

ص: ۳۹

آن سرشته شده است، به یاد آورند؛ آمدند تا خردهای مردم را که در پرده غفلت مستور گشته، برانگیزانند (رضی، ۱۳۷۵: ۳۳۳۴).

از سوی دیگر، در حجیت و فهم کتاب و سنت، تخصیص و تقیید حکم، ترجیح روایتی بر روایت دیگر و... از منظر شیخ مفید، تحت نظارت و دخالت عقل ضروری است:

و الطرق الموصله الی علم المشروع(۱) فی هذه الاصول ثلاثه: احدها، العقل و هو سبیل الی معرفه حجیّه القرآن و دلائل الاخبار و الثانی، اللسان و هو السبیل الی المعرفه بمعانی الکلام و ثالثها، الاخبار و هی السبیل الی اثبات اعیان الاصول من الکتاب و السنّه و اقوال الائمه(ع)؛ راه هایی که ما را به شناخت این اصول راهنمایی می کند، سه طریق است: ۱. عقل؛ و آن راه فهم و شناخت حجیت قرآن و دلایل احادیث است؛ ۲. زبان؛ و آن وسیله و راه دریافت معانی سخن است؛ ۳. احادیث و اخبار؛ که راه اثبات اصول، یعنی کتاب و سنت و گفتار ائمه معصومین(ع) است» (مفید، ۱۴۱۴ق (د): ۲۸).

بر این اساس، رابطه عقل و نقل از دیدگاه شیخ مفید، رابطه ای دوطرفه است. بر اساس رابطه دوسویه عقل و نقل، می توان شیخ مفید را هم عقل گرا دانست و هم نص گرا، زیرا او گذشته از این که نص را منبع معارف دینی دانسته و از نقل استفاده فراوان می کند، همه کارکردهای شش گانه یا سه گانه عقل را که پیش تر بدان اشاره شد، در علم کلام قبول دارد. او در آثار خود، اعتبار و حجیت عقل را در اعتقادات، هم در مقام منبع معرفتی و هم ابزاری برای فهم معارف از نقل و دفاع عقلانی از آن ها پذیرفته است و آن را در عملکردی عقل گرایانه در کتاب هایش، به خصوص در کتاب اوائل المقالات به نمایش گذاشته است. او در عین این که عقل را در دانش و نتایج خود نیازمند به سمع (وحی) می داند (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۵۰۵۱)، از آن به سان منبعی از منابع در شناخت و اثبات معارف اسلامی استفاده می کند؛ مثلاً هنگامی که از وی درباره سؤال قبر و بازگشتِ حیات به انسان در هنگام سؤال قبر پرسش می شود، می گوید: با این که وحی وسیله ما برای شناخت واقعیتِ این پرسش است، ولی از طریق عقل می دانیم که زندگی به فرد مُرده بازمی گردد و چنان می شود که می تواند در معرض پرسش های فرشتگان قرار گیرد. البته احادیثی نیز بر این مسئله دلالت دارند که بنا به نظر شیخ مفید، این احادیث ضرورت ندارند (مفید، ۱۳۶۳: ۲۱۹۲۲۲)، زیرا در این مورد، عقل بدون یاری سمع می تواند به نتیجه برسد.

۱- البته باید دقت کرد که در این جا بحث فقهی است نه کلامی، اما به جهت این که مقاله، رابطه عقل و نقل را به طور کلی مد نظر دارد، بیشتر بر چارچوب فکری شیخ مفید تمرکز کرده و تلاش دارد تا بیشتر، روشِ ایشان در برخورد با عقل و نقل را ترسیم کند.

ص: ۴۰

بر اساس تبیینی که شیخ مفید از رابطه عقل و نقل ارائه می دهد، دلیل قطعی عقلی و دلیل نقلی قطعی ممکن نیست تعارض کنند، چراکه بازگشت تعارض هریک از دلیل های قطعی با دیگری به این است که در واقع یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد.(۱) با این حال، دلیل نقلی ظنی به لحاظ سند یا دلالت، ممکن است معارض با دلیل عقلی باشد. شیخ مفید در مواضع تعارض بین عقل و نقل، به صراحت دلیل نقلیِ مخالف عقل را مردود دانسته و معتقد است: «اگر حدیثی مخالف احکام عقول یافتیم، به واسطه حکم عقل به فساد آن، آن را طرد می کنیم» (مفید، ۱۳۶۳: ۱۲۵). او در اصول فقه، عقل را مخصص عمومات نقلی می داند و لذا در مباحث نظری و اعتقادی نیز این تقدم عقل بر دلیل نقلی مطرح خواهد بود. شیخ مفید درباره حدیث مخالف عقل می نویسد:

... و متی وجدنا حدیثا یخالفه الکتاب و لایصح وفاقه له علی حال أطرحناه، لقضاء الکتاب بذلک و الاجماع الائمّه(ع) علیه و کذلک إن وجدنا حدیثا یخالف أحکام العقول أطرحناه لقضیه العقل بفساده؛ هنگامی که با حدیثی مواجه شدیم که متناقض با کتاب بود و ایجاد توافق میان آن ها ممکن نشد، آن حدیث را طرد می کنیم، زیرا کتاب خدا و اجماع امامان(ع) چنین حکم کرده اند. و اگر حدیثی را مخالف عقل یافتیم، آن را نیز طرد می کنیم، زیرا عقل به فساد آن حکم کرده است (مفید، ۱۳۶۳: ۱۴۹).

شیخ مفید قائل به حجیتِ خبر واحد نیست (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۱۳۹) و در صورت تعارض این گونه احادیث با عقل، معتقد است باید به حکم عقل عمل شود. بر همین اساس، موارد بسیاری از آرای شیخ صدوق را در کتاب شریف تصحیح الاعتقاد، مستند به خبر واحد و غیر قابل قبول می داند؛ برای مثال، شیخ صدوق به استناد بعضی روایات، قائل به سهو النبی(ص) شده و نفی آن را غلّو به حساب آورده است (صدوق، ۱۳۶۷، ۱: ۳۵۹۳۶۰)؛ حال آن که شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد، این بیان شیخ صدوق را نتیجه اعتماد او به اخبار واحد دانسته است (مفید، ۱۳۶۳: ۶۰۶۱). او هم چنین برخی دیگر از اقوال شیخ صدوق را نیز مبتنی بر احادیث شاذ معرفی کرده و این احادیث را مورد اعتماد عقل ندانسته است.(۲)

۱- برای مطالعه بیشتر در این رابطه ر.ک: (الانصاری، بی تا، ۱: ۱۸).

۲- در این رابطه ر.ک: (مفید، ۱۳۶۳: ۴۱ ۴۸ و ۱۰۴).

ص: ۴۱

نتیجه

بر اساس آنچه بیان شد، شیخ مفید تلاش کرده تا بر ایمان استدلالی پای فشرده و مؤمنان را از تقلید و تعبّد در معارف دینی، به خصوص اصول دین بر حذر دارد. هدف عمده او در وحله نخست، نه تنها دفاع از عقاید دینی در برابر منکران و معاندان، بلکه توضیح و تبیین عقاید دینی برای مؤمنان و پاسخ گویی به نیازهای فکری آنان به منظور فهم کامل تر و دقیق تر از دین بوده است. شیخ مفید، در پی عمق بخشیدن به ایمان مؤمنان، کوشیده تا از طریق تأملی عقلی درباره حقایق وحیانی، به فهم پیوند عقل و وحی نایل آید. می توان دست کم به صورت موجبه جزئیه، اعتبار برخی ادراکات و دلایل عقلی را به او نسبت داد و این قضیه سالبه کلیه که: «احکام عقلی فاقد اعتبارند» را از منظر ایشان قضیه ای کاذب دانست. شیخ علاوه بر این که عقل را در مقام ابزاری برای فهم دین و گزاره های دینی به کار می گیرد، آن را منبع بالفعل دانسته و در طول منابع دیگر به حساب آورده و معتقد است، در مواردی که از کتاب و سنت حکمی به دست نیاید و عقل در آن مورد حکم قطعی داشته باشد، آن حکم عقلی از حجیت و اعتبار برخوردار خواهد بود. با این حال، در باب قلمرو عقل، پیرو اندیشه های امامان معصوم(ع) بوده و همان گونه که آن بزرگواران بر محدودیت عقل بشر اذعان داشته اند، ایشان هم بر این محدودیت اعتراف دارد و معتقد است، برخی گزاره ها و اعتقادات دینی، نقلیِ محض بوده و صرفاً آنچه در مقام استدلال کارایی و کاربری تام دارد، دلیل نقلی است و دلیل عقلی هیچ گونه دخالتی در آن ندارد. در مواضع تعارض بین عقل و نقل، به صراحت دلیل نقلیِ مخالف عقل را مردود دانسته و به حکم عقل اعتماد کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. سید الشریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۵)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی، تهران، طرح نو.

۴. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعه الثالثه.

۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین بن موسی، (۱۳۶۷)، من لایحضره الفقیه، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات صدوق، چاپ اول.

ص: ۴۲

۶. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمّد بن مکرم بن منظور مصری، (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت، دارالانصار.

۷. الاسدآبادی، قاضی عبدالجبّار بن احمد الهمدانی، (۱۹۶۰)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، بیروت، مطبعه دارالکتب.

۸. الآمدی التمیمی، عبدالواحد، (۱۳۶۰)، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: میرجلال الدین المحدّث الارموی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۹. الانصاری، الشیخ مرتضی، (بی تا)، فرائد الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۰. الجابری، علی، (۱۴۰۹ق)، الفکر السلفی عند الشیعه الامامیه، قم، دار احیاء الاحیاء، الطبعه الثانیه.

۱۱. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۸۹)، سیر تطوّر کلام شیعه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.

۱۲. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش های عقل نظری، تهران، امیرکبیر.

۱۳. مزینانی، محمد صادق، (۱۳۷۱)، «کاربرد عقل در فقه از دیدگاه شیخ مفید»، فصل نامه حوزه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش۵۴ (یادمان هزاره شیخ مفید).

۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

۱۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، شرح منظومه، شرح: یحیی انصاری شیرازی، قم، بوستان کتاب.

۱۶. صافی، محمد، (۱۳۸۲)، مقالات اسلامی (گلچینی از مقالات یک صد سال مطبوعات اسلامی)، قم، مؤسسه اطلاع رسانی اسلامی.

۱۷. صدر، محمد باقر، (۱۴۰۱ق)، الفتاوی الواضحه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، رسائل العشر (رساله المقدمه فی المدخل الی صناعه علم الکلام)، تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، قم، الرسائل، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۹. کدیور، محسن، (۱۳۷۲)، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید»، آیینه پژوهش، ش۱۷ و ۱۸.

۲۰. الکراجکی، ابوالفتح محمد، (۱۴۱۰ق)، الفوائد، تحقیق: شیخ عبدالله نعمه، قم، منشورات دارالذخائر.

۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، اصول کافی، ترجمه: جواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامیه.

۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، ج ۱۷، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، یادداشت های استاد مطهری، تهران، صدرا.

۲۴. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۳ق)، اصول فقه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ چهارم.

۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۴ق)، المسائل الصاغانیه، بیروت، دار مفید.

۲۶. (الف)، (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، سلسله مؤلفات المفید، بیروت، دارالمفید، الطبعه الثانیه.

۲۷. ، (۱۳۶۳)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تصحیح: سیدهبه الدین شهرستانی، قم، منشورات الرضی.

۲۸. ، (۱۴۰۵ق)، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، بیروت، دارالاضواء.

۲۹. ، (۱۴۱۲ق)، الفصول العشره فی الغیبه، قم، دارالکتاب للطباعه و النشر.

ص: ۴۳

۳۰. (ب)، (۱۴۱۴ق)، النکت فی مقدمات الاصول، سلسله مؤلفات المفید، بیروت، دارالمفید، الطبعه الثانیه.

۳۱. (ج)، (۱۴۱۴ق)، رسائل فی الغیبه، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.

۳۲. (د)، (۱۴۱۴ق)، التذکره باصول الفقه، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ دوم.

۳۳. مکدرموت، مارتین، (۱۳۸۴)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۳۴. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی»، کیهان فرهنگی، ش ۲.

ص: ۴۴

رابطه «باورهای اعتقادی» و «احادیث امامیه» با تکیه بر فرقه واقفه

اشاره

مهدی غلامعلی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۱۷

چکیده

حضور چشم گیرِ راویان کج اندیش در اسناد متون معتبرِ روایی و اعتماد راویان و محدثان به ایشان، نشان از شیوه ای نظام مند در نقل روایات از راویان منحرف دارد که ضرورت کشف این نظام را مهم می نمایاند. «واقفه» در تاریخ کلام امامیه در میان گروه های انحرافی پس از غالیان بیشترین لطمه را به اندیشه کلامی شیعه وارد ساخته اند؛ اما روایتِ آنان برخلافِ غالیان، از گردونه روایات امامیه حذف نشده و بخش مهمی از فقه امامیه، وام دار روایات واقفه است. این پژوهش با استمداد از شیوه کتاب خانه ای، نخست ویژگی های این فرقه را برشمرده و سپس با بررسی شیوه محدثان کهن، به این نظر رهنمون شده که متقدمان بین «علمیت راوی» و «اعتقادات» آن ها، قائل به تفکیک بوده و تنها روایاتی را که بیان گر «اعتقادات اختصاصی» فرقه بوده، منعکس نمی کردند.

واژگان کلیدی

باورهای اعتقادی، احادیث امامیه، روایات واقفه، ویژگی ها، تأثیر گذاری ها، واقفه.

۱- استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.

ص: ۴۵

درآمد

تاریخ کلام شیعه در عصر حضور اهل بیت(ع)، شاهد فراز و نشیب هایی در ظهور فرقه های غیر امامی بوده است. گاه اندیشه های انحرافی فرقه های غیر امامی بخش قابل توجهی از جامعه علمی شیعه را در بر می گرفته است. در فهرست یاران ائمه(ع)، بسیارند راویانی که از مذهب حقه روی گردان بوده، ولی خود را خوشه چین دانش معصومان(ع) می دانستند. آنان با نقل روایات اهل بیت(ع) به انتقال تراث امامیه به نسل های بعد اهتمام ورزیده اند. نویسندگان منابع معتبر نظیر کتب اربعه با علم به انحرافات اعتقادیِ این گروه از راویان، روایات آنان را گزارش کرده و احادیث برخی از ایشان را صحیح خوانده اند؛ به بیان دیگر، عنصر مذهب و اعتقادات راوی، نزد اندیشمندان امامیه در دوره متقدم (پیش از سده ششم هجری) چندان تعیین کننده نبوده است. البته آنان در بازکاویِ روایات، دارای شیوه هایی بوده و نقل هر گونه راوی منحرف را برنمی تافتند؛ این در حالی است که از عصر علامه حلی تاکنون، همواره ضعف اعتقادی راوی سبب تضعیف روایت وی می شده است. در میان انحرافات اعتقادی، «وقف» را می توان از مهم ترین ضعف های اعتقادی در یاران اهل بیت(ع) دانست. در این نوشتار، پس از معرفی اندیشه وقف به رابطه باورهای اعتقادی و نقل احادیث ایشان خواهیم پرداخت.

توقف بر امام

در عصر ائمه اطهار(ع)، پس از وفات هر امام برخی با طرح شبهاتی، در امامتِ امامِ متوفا توقف کرده و بدین سان امامِ بعدی را امامِ خویش نمی دانستند. در فرهنگ شیعه این گونه ایستایی در امامت، به «وقف» نام بردار شد و باورمندان این شبهات به «واقفی» شهره شدند. در درازنای تاریخ کلام شیعه، واقفیانِ برخی امامان، با عنوانی ویژه شناخته شدند؛ از این رو، اصطلاح «وقف» در کلام شیعه را می توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: وقف به معنای عام: که شامل تمام گروه های واقفی نسبت به هر یک از ائمه(ع) می شود؛ وقف به معنای خاص: که تنها شامل واقفیانی است که بر امامت امام هفتم توقف کرده و امامت امام رضا را برنتافتند.

از آن جا که بیشتر گروه های واقفی با عناوین ویژه، مانند: کیسانیه، ناووسیه، سبائیه و... در کتاب های فرقه شناسی معروف شده اند، در میان امامیه، مطلق اصطلاح «واقفی» بیشتر به معنای خاصّ آن انصراف دارد. هم چنین در مواردی که واقفی به معنای عام در نظر باشد، معمولاً مقید و همراه با قرینه بیان می شود (بهبهانی، بی تا: ۴۰)؛ برای نمونه، کشی عنبسه بن مصعب را «ناووسی واقفی علی أبی عبد الله » معرفی می کند (کشی، ۱۳۸۴: ۳۶۵). و روشن است راویانی

ص: ۴۶

که پیش از عصر امام کاظم به واقفی شناسانده شده اند، مقصود همان وقف به معنای عام است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۲).

زخمی که واقفه بر پیکر شیعه وارد کرد، سبب شد که از دیرباز بسیاری از دانشمندان در این زمینه آثاری را خلق کنند. کهن ترین آثار را نویسندگان عصر حضور خلق کرده اند. متکلمان و محدثانی چون: اسماعیل بن علی بن اسحاق (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲؛ طوسی، بی تا: ۳۲)، جعفر بن محمد بن بجلی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۱)، حسن بن موسی نوبختی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۳)، حسن بن موسی خشاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۲)، حسین بن علی بن سفیان (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۸)، فارس بن حاتم بن ماهویه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۰)، محمد بن أحمد بن مهران جمال (أبوعبد الله صفوانی) (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۳) و هارون بن عبد العزیز أراجنی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۹) همگی کتاب «الرد علی الواقفه» نگاشته اند، که هیچ یک از این آثار امروزه در دست رس نیست.

شیخ طوسی نیز در ابتدای کتاب الغیبه، با معرفی واقفیان و بیان ۷۵ روایت از راویان واقفه، سعی کرده شبهات ایشان را پاسخ دهد (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۳ به بعد). او کتاب نصره الواقفه اثر علی بن احمد علوی را در اختیار داشته و روایات متعددی را از این کتاب در الغیبه گزارش کرده است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۳). این روایات تنها آثار باقی مانده از روایات اعتقادیِ واقفیان است.

ابن داود حلی در پایان کتاب الرجال، نام ۶۶ نفر از واقفیان را به صورت اختصاصی یاد کرده است (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۲۸ ۵۳۲). هم چنین در بسیاری از آثار رجالیان متأخر، بحث هایی مرتبط با واقفه آمده است (نک: بهبهانی، بی تا: ۴۰؛ بهبهانی (وحید)، بی تا: ۲۳؛ کجوری شیرازی، بی تا: ۱۲۴؛ کنی، بی تا: ۲۲۳).

در عصر حاضر (سال ۱۴۰۹ق)، ریاض محمد حبیب الناصری اثری مستقل را با عنوان الواقفیه دراسه تحلیلیه و پس از وی (سال ۱۴۱۸ق) حسین الشاکری کتاب مختصر النحله الواقفیه را تألیف نمود.

مقالات متعددی نیز درباره معرفی واقفه در مجلات علمی منتشر شده است (نک: بیوکارا، ۱۳۸۲، ۳۰: ۱۶۴۱۹۵؛ حسین زاده شانه چی، ۱۳۸۴، ۲۳: ۴۹۷۸؛ صفری فروشانی، ۱۳۹۱، ۱۴: ۷۹۹۸). در میان پژوهش های پیش گفته، بخشی از آن ها به دست ما نرسیده و بخش دیگر نیز نظیر الرجال ابن داود تنها به نام بردن از واقفیان، آن هم به طور ناقص بسنده کرده اند.

در پژوهش های معاصر، نیز به ویژه در مقالات، بیشتر به رویکرد تاریخی (پیدایش، معرفی و به ندرت تطور) (نک: بهبودی، ۱۳۷۰، ۵، ۶ و ۷: ۴۹۶۶) و یا مباحث کلامی صرف (مواجهه امام

ص: ۴۷

رضا با واقفیان) (نک: غروی نائینی، ۱۳۸۷، ۲۳: ۶۵۱۰۴؛ مظفری، ۱۳۸۹، ۳۳: ۱۶۱۱۸۶؛ صفری فروشانی، ۱۳۹۱، ۱۴: ۷۹۹۸) بسنده شده است. آنچه در کلّ این آثار بدان توجه نشده، نوع تعامل متقدمان با آثار روایی ایشان است؛ یعنی دانشمندان و محدثان پیش از سده پنجم، چه شیوه برخوردی با واقفیان و اندیشه های ایشان داشته اند. آیا متقدمان، انحراف مذهبیِ واقفیان را در شیوه های برخوردی خویش دخیل می داشتند؟ و یا با آنان چونان دیگر بزرگان و عالمان شیعی برخورد می کردند؟ به طور کلی، چه معیارهایی برای متقدمان از امامیه با فرقه های منحرفی چون واقفه وجود داشته است؟ و چرا میراث حدیثیِ واقفه در میان فرقه های منحرف از میراث امامیه حذف نشد؟

برای پاسخ به این پرسش ها، ناگزیر به معرفی اجمالی فرقه واقفه، اعتقادات و چگونگی رویارویی معصومان(ع) با این فرقه پرداخته، تا بدین سان جایگاه و اهمیت این فرقه آشکار شود و سپس به ویژگی های اختصاصی فرقه اشاره خواهد شد.

فرقه واقفه

سه عنوان برای واقفه در منابع کلامی و روایی دیده می شود که عبارتند از:

الف) الواقفه: این عنوان مشهورترین عنوانی است که برای متوقفین بر امامت امام هفتم، در ادبیات دینی شیعه شایع است و تمام کتاب های فرقه شناسی این واژه را برای ایشان استعمال کرده اند (نوبختی، بی تا: ۸۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۶؛ شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۶۹).

ب) الْمَمْطُورَةُ: یعنی باران خورده. گاه این واژه برای این گروه به صورت توصیفی «کلاب ممطوره» نیز استعمال شده است. کلاب ممطوره، به سگ هایی گفته می شود که باران آن ها را بسیار خیس کرده و با اندکی تحرک، به راحتی اطرافیانشان را نجس می کنند. این اصطلاح برای واقفیان در برهه هایی عَلَم شده بود و اکنون در متون کهن، همواره انصراف به این فرقه دارد (طریحی، ۱۳۹۵ق، ۳: ۴۸۳). سبب ملقب شدن واقفه به این عنوان را نوبختی (م. ۳۱۰ق) جریان ذیل می داند: علی بن اسماعیل میثمی از نخستین متکلمان امامیه (طوسی، بی تا: ۲۶۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱) به همراه یونس بن عبدالرحمان دو راویِ امام هشتم در مناظرات با واقفیان بسیار توان مند ظاهر شده بودند. در پایانِ یکی از این مناظرات، علی بن اسماعیل یا یونس بن عبد الرحمن (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۶) به واقفیان چنین گفت: «ما أنتم إلا کلاب ممطوره»؛ شما واقفیان چیزی جز سگ های باران خورده نیستید (نوبختی، بی تا: ۸۱). چیزی نگذشت که این اصطلاح، با واقفه ملازم شد، به گونه ای که در عصر امام رضا (کشی، ۱۳۸۴: ۴۶۱) و

ص: ۴۸

عسکریین(ع) (کشی، ۱۳۸۴: ۴۶۰ـ۴۶۱)، شیعیان امامیه به واقفه، ممطوره می گفتند. نحله نویسان نیز از سده چهارم به بعد، این اصطلاح را برای واقفه به کار برده اند (نوبختی، بی تا: ۸۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۶۹).

نقل کاملاً ـ متفاوتی درباره وجه تسمیه واقفه به ممطوره در برخی متون آمده است که با گزارش های موجود سازگار نیست. بر اساس این نقل، ممطوره یعنی «باران یافته». در این گزارش آمده است: واقفیان در سالِ خشک سالی که تمام مردم به بیابان برای نماز باران رفته و نماز خوانده بودند و بارانی نباریده بود، به صورت گروهی مستقل، به نماز باران رفتند و تصادفاً باران بارید؛ لذا به این نام خوانده شدند (مدرسی طباطبایی، ۱۲۴: ۱۳۸۶، به نقل از: قاضی عبد الجبار، مغنی، ۲۰، بی تا). این نقل درست به نظر نمی رسد، چراکه همواره عبارت ممطوره برای نوعی توهین به ایشان در متون آمده است، در حالی که اگر نقل دوم صحیح بود، باید از این عبارت برای احترام و بزرگ داشت ایشان استفاده می شد.

ج) الموسویه: عبدالقاهر بغدادی (م. ۴۲۹ ق) از آن رو که واقفیان بر امام موسی بن جعفر توقف کرده اند و منتظر قیام آن حضرت هستند، آنان را «موسویه» خوانده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۶). عبارت «موسویین» در قرن پنجم و نگاشته های سید رضی هم دیده می شود (رضی، ۱۴۰۶ق: ۳۷).

اعتقادات

اعتقاد به غیبتِ امام مورد نظر، تقریباً نقطه مشترک تمام واقفیان به معنای عام بود. واقفیانِ متوقف بر امام کاظم نیز همگی معتقد بودند که آن حضرت از دیده ها غایب شده و روزی قیام خواهد کرد، اما آن ها به دلیل اختلاف در وفات امام هفتم، خود به دو گروه تقسیم شده اند؛ گروه نخست، منکر شهادت امام کاظم بوده و بر این باورند که آن حضرت وفات نموده و خدا او را رفعت داده تا زمان قیام ایشان فرا رسد؛ آن گاه او را باز خواهد گرداند. موسی بن جعفر، امام قائم است و پس از وی کسی امامت ندارد. و گروه دوم معتقدند، امام کاظم از دنیا نرفته، بلکه زنده بوده و همو مهدی منتظر است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۶) و ائمه بعدی امام نبوده و تنها خلفای موسی بن جعفر هستند و سرانجام روزی خود موسی بن جعفر از پسِ پرده غیبت ظهور کند (نوبختی، بی تا: ۸۱).

آنچه مهم می نمایاند این است که واقفه غیر از آنچه در فراز آمد اعتقادات ویژه ای نداشته اند. در مسائل فقهی نیز قائل به فقه مستقل نبوده و خود را پیرو همان فقه جعفری

ص: ۴۹

می دانند؛ البته در چند مورد خاص، فقه اختصاصی داشته اند که به شیوه های فقهای امامیه، آن مطالب را منتشر نکردند. بنابراین، احادیث فقهی راویان واقفی و هم چنین احادیث اعتقادی ایشان در غیر مسئله مهدویت و برخی مسائل امامت (مانند تعداد ائمه) با اندیشه امامیه سازگار است. به نظر می رسد همین وجه، مهم ترین دلیلی است که سبب شده تا امامیه، روایات آنان را در منابع خویش گزارش کند.

معصومان و واقفه

اشاره

مهم ترین رویارویی با واقفه، از سوی امام رضا انجام شده است. چالش بزرگی که از ناحیه شبهه مبنایی واقفه در پیش روی امام رضا در آغاز امامت ایجاد شد، بی تردید بسیاری از شیعیان را متحیر نمود و زندگانی ایشان را با حیرت و شک روبه رو کرد؛ از این رو، امام رضا بیش از دیگر معصومان(ع) درباره واقفه سخن گفتند و با آنان برخورد کردند. البته سال ها پیش از این دوران، در بیانات انگشت شماری امام باقر، امام صادق و به ویژه امام کاظم ظهور این جریان را پیش گویی کرده بودند. پس از امام رضا تقریباً ائمه بعدی درباره این جریان چندان سخن نگفته اند و تعداد گزارش های ائمه پسین درباره این جریان، کمتر از بیانات پیش گویانه پیش گفته است. به نظر می رسد، تبِ جریان واقفه پس از ولادت امام جواد بسیار فروکش می کند؛ هرچند طرف دارانی در سده های بعد هم چنان پیرو واقفه بوده اند.

به هر روی، مجموعه برخورد معصومان(ع) با جریان واقفه را می توان در سه بخش ترسیم نمود:

الف) هشدار و نکوهش

روایات متعددی درباره واقفه در دست است. بخشی از این روایات، پیش گویی هایی درباره پیدایش این گروه است که پیش تر از امام کاظم و امام صادق نقل شده است (الناصری، ۱۴۰۹ق، ۲۹: ۱۳۲) و بخشی دیگر نیز در نکوهش این گروه است که بیشتر از ائمه متأخر و پس از پیدایش آن هاست (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۵). معصومان(ع) بدین سان در صدد تبیین مواضع ماهیت واقفه و تحذیر شیعه امامیه از انحراف بودند. اهل بیت(ع) و به ویژه امام رضا، ایشان را به زنادقه (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶)، مشرکان (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶)، کافران (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸)، مذبذبین (کشی، ۱۳۸۴: ۴۶۲)، حمیر الشیعه (کشی، ۱۳۸۴: ۴۶۰) و ناصبیان (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۹، ۴۶۰) تشبیه کرده و از شیعیان خواسته اند که نه تنها به فقرای ایشان

ص: ۵۰

زکات نپردازند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶)، بلکه از مجالست با ایشان نیز پرهیز کنند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۷)، چه این که آنان بر امام کاظم دروغ بستند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۸، ۴۵۹) و به آنچه خداوند نازل کرده، کفر و قدرناشناسی نمودند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸).(۱) حرکت و جریان واقفه، فتنه ای در شیعه بود (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۸، ۴۵۹) که به تعبیر معصومان(ع) شرّ الناس بدترین مردمان از این جریان پیروی کردند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۸، ۴۵۹)؛ بنابراین، سزاوار لعن امامان(ع) و مؤمنان هستند (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۷، ۴۵۸).

امام رضا در پاسخ به نامه علی بن عبد الله زبیری که نظر امام را درباره واقفه جویا شده بود، این گونه نوشتند:

الواقف عاند عن الحق و مقیم علی سیئه إن مات بها کانت جهنم مأواه و بئس المصیر؛ واقفی از حق بازمانده و بر گناه استوار مانده است. اگر در این حالت بمیرد، جهنم جایگاه اوست و چه بد سرنوشتی است (کشی، ۱۳۸۴: ۴۵۶).

امام صادق هم وقتی پیش تر از وقوع چنین انحرافی در بدنه شیعه خبر دادند، به شاگرد خویش ابن ابی یعفور فرمودند: «فالله و رسوله منهم بری ء و نحن منهم براء»؛ خدا و رسولش از ایشان بیزار ند و ما نیز از ایشان بیزاریم (کشی، ۱۳۸۴: ۴۶۲).

ب) مناظره با سران واقفه

شیوه ای که امام رضا در برخوردهای علمی خویش در پیش گرفته بودند، مناظره با سرشناسان فتنه واقفه بود. گزارش های متعدد، بخش های اندکی از این مناظرات را برنموده است. امام رضا با علی بن ابی حمزه بطائنی، از بنیان گذاران واقفه، در جلسه ای نسبتاً طولانی منظره کردند. در این جلسه که ابوسعید مکاری نیز حضور دارد، بطائنی پیوسته به روایاتی از امام صادق و ائمه پیشین استناد می کند و گاه آن ها را به تأویل می برد و امام تمام شبهات وی را پاسخ می دهد و در پایان، او را این گونه موعظه می کند: «یا شیخ اتق الله و لا تکن من الصادین عن دین الله تعالی» (کشی، ۱۳۸۴: ۷۶۴). نظیر این جلسه با ابوسعید مکاری (کشی، ۱۳۸۴: ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶)، حسین بن عمر بن یزید (کشی، ۱۳۸۴: ۸۷۱)، حسین بن قیاما صیرفی (کشی، ۱۳۸۴: ۸۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۵ق، ۲۲۶: ۲) و اسماعیل بن ابی سمال (کشی، ۱۳۸۴: ۷۷۱) نیز گزارش شده است. امام مکاتباتی با حسین بن مهران (کشی، ۱۳۸۴: ۸۶۱) نیز در همین رابطه داشتند. نتیجه این گفت وگوها در برخی موارد سبب هدایت واقفیان شد؛ چنانچه حسین

۱- از بررسی این روایات به دست می آید که «کفر» در این جا به معنای ناسپاسی و قدرناشناسی است.

ص: ۵۱

بن بشار (کشی، ۱۳۸۴: ۷۴۷) و عبدالله بن مغیره (کشی، ۱۳۸۴: ۸۵۷) از وقف دست کشیدند. البته شکاکان بسیاری نیز در این مناظرات، به حقیقت پی بردند.

گذشته از مناظره، امام رضا از هر فرصتی برای پاسخ به شبهات واقفیان استفاده می کردند. گاه با پاسخ به نامه ها (نک: حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹) و گاهی هم با برپایی جلسات عمومی. متن نسبتاً کاملی در دست است که محمد بن فضل می گوید: وقتی امام رضا می خواست از بصره خارج شود، به من فرمود: «صِرْ إِلَى الْكُوفَهِ فَاجْمَعِ الشِّيعَهَ هُنَاكَ وَ أَعْلِمْهُمْ أَنِّي قَادِمٌ عَلَيْهِمْ»؛ به کوفه برو و دوستان ما را جمع کن! به آن ها خبر ده که من به آن جا خواهم آمد. او می گوید: به کوفه رفتم و شیعیان آن جا را از تشریف فرماییِ امام به کوفه آگاه ساختم. در این جلسه غذایی فراهم شده بود تا شیعیان پس از صرف غذا، از سخنان امام بهره ببرند. محمد بن فضل می گوید: ما شیعیان کوفه را در جلسه جمع کردیم. بعد از غذا امام به من فرمودند: «يَا مُحَمَّدُ انْظُرْ مَنْ بِالْكُوفَهِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ الْعُلَمَاءِ فَأَحْضِرْهُمْ»؛ ببین در کوفه از متکلمان و دانشمندان هر کس که هست، حاضر کن! ما نیز چنین کردیم. «فَقَالَ لَهُمُ الرِّضَا إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَجْعَلَ لَكُمْ حَظّاً مِنْ نَفْسِي كَمَا جَعَلْتُ لِأَهْلِ الْبَصْرَهِ وَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْلَمَنِي كُلَّ كِتَابٍ أَنْزَلَهُ»؛ آن گاه حضرت رضا فرمود: من مایلم همان طوری که مردم بصره از وجودم استفاده کرده اند، شما نیز بهره مند شوید. خداوند به من هر کتابی را که بر پیغمبران نازل فرموده، آموخته است. در این جلسه گذشته از اندیشمندان شیعه، بزرگان ادیان دیگر نیز حاضر شده و با امام به بحث پرداختند (نک: راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۴۹). بخش قابل توجی از مباحث مطرح شده در این جلسه پاسخ به شبهاتی بود که واقفه مطرح ساخته بودند.

ج) استفاده از علم غیب و معجزات

روایات متعددی که بیان گر علم غیب امام رضا است، در سیره ایشان گزارش شده است. این روایات از جهت تعداد، قابل توجه و از جهت مخاطب شناسی، نوعاً در برخورد با واقفه و یا متحیران در امامت ایشان در بین شیعیان بوده است (نک: عطاردی، ۱۴۰۶ق: نگاه کن کل بخش کتاب الامامه). شیخ طوسی پس از یادکرد برخی معجزات امام رضا ، بر این باور است که بازگشت بزرگانی همچون عبد الرحمن بن حجاج، رفاعه بن موسی، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، أحمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی و حسن بن علی الوشاء، بازتاب معجزات و کرامات رضوی بوده است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۱).

به نظر می رسد، امام هشتم نسبت به دیگر ائمه(ع) بیشتر از علم غیب استفاده کرده اند. در این روایات، امام گاه نام افراد و یا مطالبی را که قصد سؤال داشته اند و هم چنین اطلاعاتی

ص: ۵۲

درباره شهادت خود و این که در کنار هارون مدفون خواهند شد را بیان داشته اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۹: ۴۰).

ویژگی های واقفه

اشاره

واقفه نسبت به دیگر فرقه های شیعه غیر امامی، دارای ویژگی هایی است که سبب می شود نوع نگاه به این فرقه را ممتاز سازد. در ادامه، به چهار ویژگی این فرقه اشاره می شود.

۱. تعداد راویان

حضور راویـان غیر امـامی در منـابع رجـالی شـیعه، قابـل توجه است. در میـان این اسـامی، بیشترین تعـداد راوایان غیر امامی به واقفه اختصـاص دارد. اگر تنهـا به شـمارش ابن داود حلی توجه کنیم، بر پـایه شـمارش وی می توان این نسبت را شـناخت. راویان فاسـد المـذهب به ترتیب کـثرت در شـمارش وی این گـونه خواهـد بـود: واقفه، ۶۷ نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۲۸۵۳۲)، غلاه، ۶۵ نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۳۸۵۴۲)، عامی، چهل نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۳۵۵۳۷)، زیدیه، ۲۷ نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۳۳۵۳۵)، فطحیه، شانزده نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۳۲۵۳۳) و کیسانیه، شش نفر (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۳۸)؛ این در حالی است که تعداد راویان واقفه بیش از آن است که او در این جـا گزارش کرده است. در پژوهش حاضـر، شـمار آن هـا حـدود یک صـد نفر است و از سوی دیگر، ابن داود در پایان اسامی غالیان می نویسد:

برای تمام اسامی غالیانی که ذکر شـد، گزارش هایی در دست است که بر غالی بودن ایشان دلالت دارد، درحالی که در غالی بودن برخی از ایشان، اختلاف است (حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۸۲).

به بیـان دیگر، تعـداد واقفه بیش از آن است که ابن داود آورده و اسامی غالیانِ مورد اتفاق نیز کمتر از تعـدادی است که او گزارش کرده است. هم چنین بایـد در نظر داشت که تمام غالیان از انـدیشه واحـدی پیروی نمی کردنـد؛ بنابراین، تعداد راویان واقفه از تمام فرقـه هـا بسـیار بیشـتر است. گفتنی است، کتـاب الرجـال شـیخ طوسـی بیش از دیگر آثـار، اسـامی واقفیـان را دربر دارد (الناصـری، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۰۹).

۲. کثرت روایات

گـذشت که تعـداد راویـان واقفه، از دیگر فرقه های غیر امامی بیشتر هسـتند. آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، تعـداد روایات قابل توجه واقفیان در منابع روایی شیعه و به ویژه در کتب

ص: ۵۳

اربعه روایی است. تا کنون کسی تعداد این روایات را استخراج نکرده است. با کمک نرم افزار «درایه النور» در دامنه کتب اربعه، مجموعه روایات ۹۵ نفر راوی واقفی شمارش شد. نتیجه این استقصا این بود که از راویان واقفه، تعداد ۱۰۹۵۴ روایت با تکرار نقل شده است.(۱) این تعداد نسبت به روایات دیگر فرقه های غیر امامی در کتب اربعه، اساساً قابل مقایسه نیست و بسیار قابل توجه است، چه این که به طور معمول محدثان امامیه روایات غالیان را گزارش نمی کرده اند، ولی این گونه تحذیر را نسبت به کل روایات واقفه نداشته اند؛ به بیان دیگر، هرچند تعداد راویان غالی چشم گیر بوده است، نمودِ چندانی به نسبت تعداد ایشان در روایات وجود ندارد.

۳. راویان دانشمند

اشاره

آنچه می تواند در نگرش به فرقه واقفه مؤثر باشد، وجود راویان فقیه و عالمان برجسته است. ایشان با تألیفات متعدد و حضور در جلسات علمی، در انحراف شیعیان مؤثر بوده اند، چه این که اگر منحرفان افراد بی سواد می بودند، تخطئه آن ها به سهولت ممکن بود، ولی متأسفانه بخشی قابل توجهی از واقفه را عالمان و دانشمندان شکل داده اند. ناگفته روشن است که تمام این عالمان، به طمع حطام دنیوی واقفی نشده اند. شاید بتوان گفت، تنها سران وقف در عصر امام رضا به خاطر پول، مقام و... وقف را شایع نمودند، اما دانشمندانی چون حمید بن زیاد و دیگر واقفیانی که ده ها سال بعد می زیستند، بسیار بعید می نمایاند که به جهت دست یابی به ثروت، واقفی شده باشند. اینک دانشمندان واقفی را از جهت علم و آثار مکتوب به اجمال بررسی می کنیم:

الف) فزونیِ فقیهان و عالمان

در میان راویان واقفه، عالمان بزرگ و محدثانِ شناخته شده ای وجود دارند که کمتر در دیگر فرقه های غیر امامی ملاحظه می شود. چهره های شاخصی چون: حسن بن محمد بن سماعه (م. ۲۶۳ق)، حسین بن مهران، حمید بن زیاد (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۲۱)، عبد الله بن جبله کنانی (م. ۲۱۹ق) و علی بن الحسن طاطری، دیده می شود که در علم و یا فقاهت در عصر خویش چهره بوده اند.(۲) هم چنین نمی توان علی بن ابی حمزه بطائنی را که عمری در خدمت ابوبصیر فقیه بوده

۱- گفتنی است، اگر روایات افرادی که بخشی از عمر خویش یا تا پیش از وفات واقفی بوده و سپس توبه کرده اند را از این تعداد کسر کنیم، می شود: «۱۰۲۸۵» روایت؛ یعنی تأثیر ویژه ای بر این آمار نمی گذارد.

۲- هم چنین افرادی چون عبدالله بن مغیره از اصحاب اجماع و عبیدالله بن أبی زید الأنباری ابوطالب (م. ۳۵۶ق) نیز از فقیهان بزرگ بوده اند که بخشی از عمر خود را واقفی بوده و سپس دوباره امامی شدند (کشی، ۱۳۸۴: ۵۹۴؛ حلی، ۱۳۸۳ق: ۱۰۶).

ص: ۵۴

(نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۹) یا زرعه بن محمد را که شاگرد همیشگی سماعه بوده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۶)، از جهت علمی نادیده گرفت؛ اگرچه بطائنی به طمع دنیا، از پایه گذاران واقفه شد و به دنبال آن در لسان اهل بیت(ع)، ملعون و به حمار تشبیه شد (کشی، ۱۳۸۴: ۴۰۳، ۴۴۴، ۴۰۴)، اما از جهت علمی، شخصیت بزرگی بوده است. طبیعی است که پس از انحراف، شاگردان امامی درسش را رها کردند، ولی پیش تر بزرگانی چون ابن ابی عمیر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و یونس بن عبدالرحمان که از غیرثقه نقل روایت نمی کردند شاگرد روایی او بوده و روایاتش را گزارش کرده اند. ۷۲۶ روایت از وی در کتب اربعه، نشان گر شخصیت علمی بطائنی است.

حسن، فرزند بطائنی نیز از چهره های برجسته واقفه و عالمی مشهور بوده است. او مفسر قرآن بود و کل قرآن را تفسیر کرده است. دانشمندی چون علی بن حسن بن فضال درباره فعالیت علمی وی می گوید:

الحسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی کذاب ملعون قد رویت عنه أحادیث کثیره و کتبت تفسیر القرآن کله من أوله إلی آخره إلا أنی لا أستحل أن أروی عنه حدیثا واحدا (کشی، ۱۳۸۴: ۴۰۴).

باید پذیرفت که بطائنی (پدر و پسر) در میان واقفه، بی نظیر نبوده و هم سانانی دانشمند و البته منحرف او را همراهی می کرده اند.

ب) آثار مکتوب واقفه

در میان واقفه، نویسندگان پرکار و توان مندی چون: حسن بن محمد بن سماعه (م. ۲۶۳ق) (طوسی، بی تا: ۱۳۳)، حمید بن زیاد بن حماد (م. ۳۱۰ق) (طوسی، بی تا: ۱۵۵)، علی بن حسن طاطری (طوسی، بی تا: ۲۷۳) و عبد الله بن مغیره بجلی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۵) با تألیف هر کدام دست کم سی کتاب و هم چنین مؤلفانی نظیر ابوطالب انباری (مؤلف بیست کتاب) (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۳) به چشم می خورند. گذشته از ایشان فهارس نگاران، اسامی حدود چهل راوی دیگر را ثبت کرده اند که هر کدام یک یا چند اثر روایی خلق کرده اند.(۱) در مجموع، راویان

۱- فهارس نگاران، راویان واقفی را معرفی کرده اند که هرکدام دست کم یک کتاب دارند. اسامی این راویانِ واقفی و مؤلف، چنین است: ابراهیم بن أبی بکر محمد بن ابی سمال (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱)، حسن بن علی بن أبی حمزه، له کتب، دَه عنوان (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷)، حسین بن أبی سعید مکاری، نویسنده کتاب نوادر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸)، أبوسعید هاشم بن حیان مکاری، کتاب نوادر کبیر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹)، عبد الله بن جبله کنانی، هشت عنوان کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶)، علی بن أبی حمزه بطائنی، چهار عنوان کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۰)، عثمان بن عیسی کلابی رواسی، سه عنوان کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۱)، محمد بن حسن بن شمون بغدادی، پنج عنوان کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۵)، محمد بن عبد الله بن غالب انصاری بزاز، کتاب نوادر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۱۳)، أحمد بن أبی بشر سراج، کتاب النوادر (طوسی، بی تا: ۵۱)، زرعه بن محمد حضرمی، له أصل و له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۷)، أمیه بن عمرو شعیری، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۳)، جعفر بن محمد بن سماعه، له کتاب النوادر کبیر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۰)، حسین بن مختار قلانسی، له کتاب (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۴)، حنان بن سدیر الصیرفی، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۶)، درست بن أبی منصور الواسطی، له کتاب یرویه جماعه منهم ابن ابی عمیر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۲)، زیاد بن مروان

القندی، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۱) عبدالکریم بن عمرو خثعمی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۶)، قاسم بن محمد جوهری، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۵)، موسی بن بکر واسطی، له کتاب (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۳)، منصور بن یونس بزرج، له کتاب (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۳)، إبراهیم بن عبدالحمید، له کتاب (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۵۱)، علی بن حسان هاشمی، له کتاب تفسیر الباطن (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱)، إبراهیم بن صالح أنماطی أسدی، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴)، محمد بن بشیر، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۴)، داود بن حصین أسدی کوفی، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹)، محمد بن إسحاق بن عمار الصیرفی، له کتاب کثیر الرواه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۱)، إسماعیل بن عمر بن أبان کلبی، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۸)، أحمد بن حسن بن إسماعیل، له کتاب نوادر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۴)، حسین بن مهران، له کتاب المسائل (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۵۶)، عمر بن رباح القلاء و احمد بن محمد بن علی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ طوسی، بی تا: ۶۵)، علی بن محمد بن علی بن عمر بن رباح القلاء، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۰)، إدریس بن فضل خولانی، سه عنوان کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۴)، زکریا بن محمد مؤمن، له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۲)، علی بن عمر اعرج، له کتاب الغیبه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۶)، محمد بن عبید بن صاعد، له کتاب النوادر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۳)، إبراهیم بن عبد الحمید صنعانی، له کتاب نوادر، له أصل (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۰؛ طوسی، بی تا: ۱۷)، وهیب بن حفص جریری، صنف کتبا (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۱) و کلثوم بنت سلیم (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۹).

ص: ۵۵

واقفی افزون بر دویست کتاب روایی نگاشته اند؛ این در حالی است که در بسیاری از موارد، رجالیان به تعداد و اسامی کتاب های ایشان اشاره نکرده اند. گفتنی است، نیمی از راویان واقفی، نویسنده بوده اند.

برخی از کتاب های نویسندگان واقفه به اندازه ای معتبر و مرجع بوده که بسیاری از راویان و محدثان شیعه نظیر ابن ابی عمیر از آن کتاب ها نقل روایت کرده اند. کتاب های افرادی چون: ابراهیم بن عبد الحمید اسدی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۰)، درست بن ابی منصور واسطی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۲)، زرعه بن محمد حضرمی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۷؛ طوسی، بی تا: ۲۱۱)، زیاد بن مروان قندی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۱)، عبدالکریم بن عمرو خثعمی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۶)، عبد الله بن مغیره بجلی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۵) و محمد بن اسحاق بن عمار صیرفی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۱) دارای این ویژگی هستند. شایان ذکر است، نخستین کتاب رجالی شیعه را نیز عبد الله بن جبله کنانی از راویان واقفه نگاشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶). هم چنین نخستین

ص: ۵۶

نویسندگانی که کتاب «الغیبه» در بیان غیبت قائم نگاشته اند نیز واقفی هستند (نک: غلامعلی، ۱۳۸۶: ۳۸).

حسن بن محمد بن سماعه، فقیه و از سران واقفه است (طوسی، بی تا: ۱۳۳). عناد و تعصب شدید مذهبیِ او مانع از آن نشده که شیخ طوسی آثار علمی او را با عبارات «جید التصانیف نقی الفقه حسن الانتقاء» تحسین نکند (طوسی، بی تا: ۱۳۳).

هم چنین در طریق نقل کتاب های بیش از ۷۵ راوی شیعه، نام «حمید بن زیاد» دیده می شود. طوسی او را این گونه معرفی می کند: «ثقه کثیر التصانیف روی الأصول أکثرها. له کتب کثیره علی عدد کتب الأصول» (طوسی، بی تا: ۱۵۵). بنابراین، نه تنها واقفه آثار بسیاری را برای شیعه امامی تدوین کرده اند، بلکه در انتقال تراث حدیثی نیز نقش بسزایی داشته اند.

بنا بر آنچه گذشته، راویان واقفه نه تنها کم سواد نبوده اند، بلکه بخش قابل توجهی از ایشان اهل قلم و تألیف بوده و در میان آثار ایشان تلاش های نوآورانه دیده می شود.

۴. گستره زمانی

دوره بروز و بقای بسیاری از فرقه ها محدود بوده و با از بین رفتن آن ها، عدم حقانیت ایشان ثابت شده است (۱)، اما واقفه از طول عمر قابل توجهی برخوردار بوده است. اگرچه عمده راویان و شخصیت های مؤثر ایشان در عصر امام رضا و پس از ایشان در عصر حضور می زیستند، تا سده چهارم نیز رجالیان و بزرگانی چون حمید بن زیاد (م. ۳۱۰ق) داشته اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۲).

سید مرتضی می پنداشت واقفه غیر از شمار معدودی از بین رفته اند (سید مرتضی، تلخیص الشافی، ۱۴۰۵ق: ۲۰۵؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹۵). به نظر می رسد برخلاف نظر وی، واقفه در سده پنجم نیز حضوری شاید کم رنگ، ولی شبهه دار داشته اند، چه این که طوسی اگرچه خود نیز آنان را منقرض شده می داند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۲۱)، در نقد نظریه واقفیان در الغیبه با استناد به یکایک روایات کتاب نصره الواقفه، نگاشته علی بن احمد علوی واقفی، بسیار تلاش کرده است. اگر این فرقه مانند دیگر فرق به طور کامل از بین رفته بودند، او همان گونه که نظریات فرق منحله را در چند سطر نقد می نمود، در این جا نیز به نقد مختصر بسنده می کرد.

۱- همین نکته سبب شده که ملل و نحل نویسان و حتی فقیهانی چون سید مرتضی با استناد به روایت مشهور باقی ماندن فرقه ناجیه، ازبین رفتن فرقه ها را نشانه بطلان و خلاف حق بودن آن ها تحلیل کنند (سید مرتضی، تلخیص الشافی، ۱۴۰۵ق: ۲۰۵).

ص: ۵۷

مدرسی طباطبایی با استناد به مقاله مادلونگ در باب شیعیان غیراسماعیلی در مغرب، بر این باور است که برخلاف آنچه برخی دانشمندان شیعه در قرن پنجم تصور می کردند که این گروه تا آن زمان منقرض شده اند، پیروان این مذهب دست کم تا اواسط قرن ششم در شمال آفریقا وجود داشتند.(۱)

به هر تقدیر، گستره زمانی حضور واقفه را حتی اگر تا قرن پنجم بدانیم، به نسبتِ بسیاری از فرقه ها، از مدت بسیار طولانی برخوردار بوده است.

برخورد قدما با واقفه و روایات ایشان

۱. تفکیک بین مذمت

اشاره

متقدمان بین مذهب و چگونگی نقل روایت راوی، تفکیک قائل می شدند. توثیق کردن بسیاری از راویان واقفه، نشان گر این تفکیک است؛ به عبارت دیگر، واقفی بودنِ راوی مانع از نقل روایات وی نمی شده است. به نظر می رسد، آنان سه مقوله را از هم جدا می دانستند؛ نخست راست گویی، دوم وضعیت علمی و سوم مذهب و مذمت های فردی و اعتقادی راوی. در حقیقت، راویانی که انحراف مذهبی و حتی برخوردهای ناشایست با امامان داشته اند، از نگاه قدما بی تردید مذمومند، اما این مذمت به وثاقت آنان و راست گویی ایشان، همیشه با آسیب همراه نیست. به هر حال، پذیرش روایات ایشان مشروط به شرایطی است.

الف) وثاقت و مذمت

آنچه برای قدما مهم تر می نمایانده، وثاقت فردی راوی است. راست گویی، وثاقت یا همان صدق مخبری، مهم ترین دلیل اعتماد به راویان است؛ خواه راوی منحرف و خواه امامی بوده باشد. از این رو، در توصیف برخی راویان واقفه که معمولاً شخصیت های بارز فرقه هم هستند عباراتی نظیر «ثقه فی حدیثه» و «ثقه فی الروایه» آمده است. این گونه توصیف ها را می توان در

۱- وی به نقل از مقاله (به زبان انگلیسی) مادلونگ می نویسد: «ابن حوقل که در حدود سال ۳۷۸ کتاب خود را می نوشت، می گوید: مردم نواحی اقصای سوس در غرب مغرب، قسمتی سنی مالکی و قسمتی شیعه موسوی هستند که پس از موسی بن جعفر، به امام دیگری معتقد نیستند و پیروان دانشمند علی بن ورسند. ادریسی نیز که در حوالی سال ۵۴۸ کتاب جغرافیای خود را نوشته است، می گوید: مردم مرکز سوس (تارودانت) مالکی اند، ولی اهالی دومین شهر مهمّ منطقه (تیویوین) که یک روز راه از تارودانت فاصله دارد، بر مذهب موسی بن جعفرند. این مذهب در شمال آفریقا به نام «بجلیّه» در نسبت به نخستین رهبر آن علی بن ورسند بجلی، دانشمند و مؤلف شیعه در اوایل قرن سوم هجری، شناخته می شدند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

ص: ۵۸

معرفی افرادی چون: ابوطالب انباری (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۳)، أحمد بن أبی بشر السراج (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۶؛ طوسی، بی تا: ۵۲)، جعفر بن محمد بن سماعه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۹)، حسین بن ابی سعید مکاری (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹)، علی بن حسن طاطری (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۴) و محمد بن عبد الله بن غالب أنصاری (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۰) مشاهده کرد؛ این در حالی است که این راویان دست کم یک مذمت در شناخت نامه ایشان وجود دارد و آن همان «واقفی بودن» است. توثیق دیگر راویان واقفی با عبارت «ثقه» نیز در همین راستا قابل تحلیل هستند. دو نمونه برای روشن شدن این تفکیک بیان می شود:

نمونه اول: حسن بن محمد بن سماعه، فردی کثیرالحدیث، فقیه و البته متعصب در مذهب و معاند با شیعه و حتی نسبت به امام هادی عناد دارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰؛ طوسی، بی تا: ۱۳۳)، اما در نقل روایت «ثقه» است؛ از این رو، محدثان و فقیهان در منابع روایی و فقهی به نقل وی اعتماد کرده اند. تنها در کتب اربعه روایی، ۱۱۴۷ روایت از وی نقل شده است.

نمونه دوم: ابن غضائری در توصیف حسن بن علی بن أبی حمزه بطائنی می نویسد: «واقف بن واقف ضعیف فی نفسه و أبوه أوثق منه.» به نظر می رسد، عبارت «فی نفسه» می خواهد بین ضعف او در نقل روایت و مذهبش تفکیک کند (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۱). نمونه های دیگری نیز در توصیفات راویان واقفی دیده می شود (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۴ و ۲۵۹).

ب) محتوا و علمیت

۱. بررسی علمیِ کتاب ها

اطمینان به صدور روایت برای متقدمان، از جایگاه والایی برخوردار بوده است. برای راستی آزمایی روایات، غیر از بررسی سندی اطمینان به وثاقت راوی ، راه کارهای بررسی محتوایی را نیز قدما در روایات پیاده می کردند.

شیعه، شیوه ارزیابی یا تحلیل فهرستی و بررسی کتاب را از ممیزات خویش می داند که عامه بدان ورود نداشته اند. در شیوه فهرستی، اثر علمی باید از صافی ارزیابی متخصصان عبور می کرد؛ برای نمونه کتاب معتمَد، مشهور، مرجع یا معول علیها می توانست نشان گر قوّت علمی اثر باشد. این ارزیابی ها به گونه های مختلفی در آثار واقفه انجام شده است.

«علی بن حسن طاطری» واقفی ای است که بسیار متعصب در مذهبش و معاند با امامیه بوده است. کتاب هایی را هم در یاری واقفه نگاشته است، اما در فقه کتب روایی دارد که دو ویژگی دارند: «راویان روایاتش ثقه اند» و «روایات نیز معتبرند»؛ از این رو شیخ طوسی می گوید:

ص: ۵۹

«به خاطر این دو جهت، کتاب های او را یاد نموده و بـدان تمسک می کنیم» (طوسـی، بی تا: ۲۷۳). با این عبارت شیخ طوسی، تنها کتاب های فقهی وی مورد اعتماد قرار گرفته اند. در توصـیف برخی کتاب های فرقه های منحرف، توصـیف «معتمد» دیده می شود که به نظر پس از بررسـی علمی کتاب بوده و یا از آن روست که مرجع و منبع عالمان امامیه شده است (برای نمونه نک: طوسی، بی تا: ۳۹، ۱۵۸، ۲۵۶، ۳۳۵ و...).

۲. ارزیابی محتوایی روایات

از سوی دیگر، خط قرمز متقـدمان عدم نقل روایات اعتقادات اختصاصـیِ منحرفان است. قدما در نقل روایت مربوط به اندیشه واقفه از واقفیان، حدیث نقل نمی کردند و معمولاً در صورت نقل، آن را نقد می کردند. شـیخ طوسـی در ابتدای کتاب الغیبه، ۷۵ روایت از راویان ثقه و غیرثقه واقفی نقل کرده و تمام آن ها را نقد و بررسی می کند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۳)؛ مثلًا «عبد الله بن جبله کنانی»، اثری با عنوان کتاب الصـفه فی الغیبه علی مذاهب الواقفه نگاشـته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶). طبیعی است که در کتابش روایات قائم و غیبت را به موسی بن جعفر تطبیق دهد. از این رو، شـیخ طوسـی وقتی روایاتی را از وی در کتاب الغیبه نقل کرده، آن ها را نقد نموده است (نک: طوسـی، ۱۴۱۱ق: ۴۹، ۵۴)(۱) ، ولی در تهذیبین ۱۷۵ روایت از او نقل می کنـد (نرم افزار درایه النور، بخش اسناد، راوی) و آن ها را می پذیرد.

یکی دیگر از شواهـد بررسـی هـای محتوایی، توصیف هـایی است که رجالیان برای برخی راویان واقفه آورده انـد. برای نمونه، در توصـیف «زکریا بن محمد المؤمن» می نویسـند: «کان مختلط الأمر فی حدیثه» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۲؛ طوسی، بی تا: ۲۰۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۵۸؛ برقی، ۱۳۸۳ق: ۴۲). این عبارت گویای ضعف در به هم ریختگی آموزه های راوی است.

حقیقت آن است که به نظر می رسـد، واقفه برای نصرت مـذهب خـویش، روایـات را تحریـف و یـا بـا برداشت دیگری تحلیـل می کردنـد؛ برای نمونه، از امـام باقر روایـت شـده است: «صـاحب هـذا الامـر» دارای سـننی از پیـامبران است؛ سـنت به ارث برده او از یوسف «السـجن و الغیبه» است (نعمانی، بی تا: ۱۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۲: ۳۴۷)، و آوردن عبارت «سـجن» با تمام روایات مشابه سازگار نیست. دو احتمال قابل تأمل است؛ اول آن که در سـند این روایت، نام دو تن از واقفه دیده می شود: «حسن بن علی بن أبی حمزه» از رؤسا و بزرگان واقفه و «عبـد الله بن جبله». بعیـد نیست آنان برای اثبات قائم بودن امام کاظم از مسئله زندان ایشان سوء استفاده کرده و

۱- صـدوق هم روایت دوازده امام را که ابن جبله نقل کرده، از باب «الفضل ما شـهدت به الاعداء» در کمال الدین نقل کرده است (صدوق، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۱۱).

ص: ۶۰

روایات را این گونه تحریف کرده باشند. احتمال دوم آن است که تصحیف رخ داده و عبارت «الحیره» به «السجن» تبدیل شده است. مؤید این نکته روایات مشابه است؛ به ویژه آن که بعضی از آن ها را همین راوی (ابوبصیر) از امام باقر روایت کرده است: «و روی أبو بصیر عن أبی جعفر قال: فی القائم شبه من یوسف قلت: و ما هو قال: الحیره و الغیبه» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۱: ۲۲۴).

با مطالعه شیوه برخورد متقدمان با منحرفان اعتقادی در می یابیم که باورهای اعتقادی لزوماً در نقل روایت مؤثر نیست و نمی توان بین اعتقادات و گفتار راوی، همیشه تلازم ایجاد کرد. متقدمان به صرف انحراف اعتقادی راوی در مسئله امامت، روایت راوی را طرد نمی کردند، بلکه با شیوه هایی بین دانش راوی و اعتقادات او و هم چنین بین وثاقت راوی و اعتقادات او قائل به تفکیک بودند. اندیشوران امامیه تنها در اعتقادات اختصاصی و فرقه ای روای، احتیاط نموده و روایات فرقه ای او را گزارش نمی کردند، ولی در نقل دیگر روایات ایشان، به ویژه روایات فقهی وی تنها بر وثاقت راوی می اندیشیدند.

منابع

۱. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴ق)، الرجال، قم، اسماعیلیان.

۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۸۳ق)، رجال البرقی، تهران، دانشگاه تهران.

۳. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالجیل دارالافاق.

۴. بهبودی، محمدباقر، (۱۳۷۰)، «تحقیقی درباره مذهب وقف و بررسی تاریخ واقفیه»، مدرس علوم انسانی، ش۵، ۶ و ۷، ۴۹۶۶.

۵. بهبهانی، محمدباقر، (بی تا)، الفوائد الرجالیّه، تحقیق: حفید المصنف، بی جا (موجود در نرم افزار کتابخانه اهل البیت(ع)).

۶. ، (بی تا)، تعلیقه علی منهج المقال، بی جا (موجود در نرم افزار کتابخانه اهل البیت(ع)).

۷. بیوکارا، م. علی، (۱۳۸۲)، «دودستگی در شیعیان امام کاظم و پیدایش فرقه واقفیه»، وحید صفری، علوم حدیث، ش۳۰، ۱۶۴۱۹۵.

۸. حسین زاده شانه چی، حسن، (۱۳۸۴)، «واقفیه»، تاریخ اسلام، ش۲۳، ۴۹۷۸.

۹. حلی، ابن داود، (۱۳۸۳ق)، رجال، تهران، دانشگاه تهران.

۱۰. حمیری قمی، عبداللّه بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، چاپ اول.

۱۱. راوندی، أبو الحسین قطب الدین سعید بن هبه الله، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، مؤسّسه الإمام المهدی.

۱۲. سیدرضی، محمّدبن الحسین بن موسی، (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمّه(ع)، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

ص: ۶۱

۱۳. سیدمرتضـی، علی بن الحسـین علم الهدی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشـریف المرتضـی (المسائل الرسّیه)، تحقیق: أحمد الحسینی، قم، دار القرآن الکریم.

۱۴. ، (۱۴۰۵ق)، تلخیص الشافی، ۲: ۲۹۵

۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۶ق)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سیّد کیلانی، بیروت، دارالمعرفه.

۱۶. ابن بابویه قمی، محمـد بن علی (شـیخ صـدوق)، (۱۴۰۵ق)، کمال الـدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، مؤسـسه نشـر اسلامی، قم، چاپ اول.

۱۷. صفری فروشانی، نعمت الله و زهرا بختیاری، (۱۳۹۱)، «تعامل امام رضا با فرقه واقفیه»، پژوهش های تاریخی، ش۱۴، ۷۹۹۸.

۱۸. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸)، «فرقه های درون شـیعی دوران امامت امام رضا (بـا تکیه بر فطحیه و واقفیه)»، طلوع، ش ۲۸، ۳ ۲۲.

۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۹۵ق)، مجمع البحرین، تهران، المکتبه الرضویّه.

۲۰. طوسـی، محمدبن الحسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، تحقیق: عبادالله طهرانی و علی احمـد ناصح، قم، مؤسـسه المعارف الإسـلامیه، چاپ اول.

۲۱. ، (۱۳۸۱ق)، الرجال، نجف، حیدریه.

۲۲. ، (بی تا)، الفهرست، نجف، المکتبه المرتضویه.

۲۳. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الإمام الرضا، مشهد، مرکز البحوث لآستان القدس الرضوی.

۲۴. غروی نائینی، نهله و عبـدالله میراحمدی سـلوکروئی، (۱۳۸۷)، «گونه های مقابله با فرقه های کـج انـدیش در سـیره امام رضا »، شیعه شناسی، ش۲۳، ۶۵۱۰۴.

۲۵. غلامعلی، مهدی، (۱۳۸۶)، « درآمدی بر غیبت نگاری»، حدیث اندیشه، ش۳، ۳۸-۵۰.

۲۶. کجوری شیرازی، مهدی، (۱۳۸۲)، الفوائد الرجالیه، تصحیح: محمد کاظم رحمان ستایش، قم، دارالحدیث.

۲۷. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، رجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد.

۲۸. کنی، ملاعلی، (۱۳۷۹)، توضیح المقال، تحقیق: محمدحسین مولوی، قم، دارالحدیث.

۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، چاپ دوم.

۳۱. مظفری، محمدحیدر، (۱۳۸۹)، «مهدویت در واقفیه و موضع گیری امام رضا »، انتظار موعود، ش۳۳، ۱۶۱۱۸۶.

۳۲. ناصری، ریاض محمد حبیب، (۱۴۰۹ق)، الواقفیه دراسه تحلیلیه، مشهد، کنگره جهانی امام رضا .

۳۳. نجاشی، احمدبن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین.

۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب، (بی تا)، الغیبه، تحقیق: علی اکبر غفاری، طهران، مکتبه صدوق.

۳۵. نوبختی، أبومحمد حسن بن موسی، (بی تا)، فِرَق الشیعه، تهران، المکتبه المرتضویه.

ص: ۶۲

ارزیابیِ دو نظریه در مفهوم «امامت» با تأکید بر آیات و روایات

اشاره

اصغر غلامی(۱)

مهدی فرمانیان(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۰۴

چکیده

در میان اندیشمندان شیعه، درباره مفهوم «امامت» نظریات گوناگونی وجود دارد؛ برخی عالمان و مفسران شیعه، معنای امامت را مقام وجوب اطاعت و دارا شدن حقّ امرونهی دانسته اند و در مقابل، شماری از اندیشمندان، امامت را نوعی تصرف تکوینی در قلوب بندگان خدا و هدایت و ایصال آنان به مطلوب شمرده اند. نگارنده با واکاویِ این دو دیدگاه، نقاط اشتراک و انفصال آن ها را بررسی کرده و با عرضه این دو دیدگاه به قرآن و احادیث معصومان(ع)، چنین نتیجه گرفته است که دیدگاه نخست با ظواهر و بلکه با نصوص قرآن و روایات، سازگارتر است.

واژگان کلیدی

امامت، افتراض طاعت، امر و نهی، هدایت، ایصال به مطلوب.

۱- دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران.

۲- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

ص: ۶۳

طرح مسئله

امامت الهی، مقام و منزلتی بسیار بلند است که خداوند متعال به برخی انبیا و بندگان برگزیده عطا می کند. داشتن درک صحیحی از این مقام، وابسته به آگاهیِ درست از مفهوم «امامت» است. مفهوم امامت بر پایه قرآن و روایات، مقام وجوب اطاعت و دارا شدن حقّ امر و نهی است. این مقام برای هدایت و تربیت بندگان، از سوی خداوند به برگزیدگان الهی اعطا

می شود.

درباره مفهوم امامت، قرائت های گوناگونی مطرح شده و اندیشمندان بسیاری به بحث درباره مفهوم امامت پرداخته و آن را از زوایای مختلف تفسیر کرده اند. این آرا از انگیزه های متفاوتی ریشه گرفته و منشأ تفسیرهای متعدد و متنوعی شده و مبانی متفاوتی را در فهم مقام امامت ایجاد کرده اند.

در این مقاله به بررسی دو دیدگاه و ارزیابی هر یک از این نظریه ها با معیار لغت، قرآن و روایات معصومان(ع) خواهیم پرداخت.

امامت به معنای «افتراض طاعت»

امامت به معنای «افتراض طاعت»

اشاره شد که درباره مفهوم امامت، دیدگاه های گوناگونی وجود دارد. نویسنده کتاب منشور جاوید، پس از طرح چند نظریه در مفهوم امامت و ردّ آن ها، ذیل عنوان «امام، پیشوای مفترض الطاعه» می نویسد:

تحلیل معنای حقیقی «امام» در قرآن، در گرو شناخت مفاد «نبی» و «رسول» است. تا حد و مرز این دو کلمه شناخته نشود، هرگز نمی توان مرز «امامت» را تحدید کرد. یادآور می شویم به حکم مفاد این که ابراهیم□ پس از طی مراحل نبوت و رسالت، به مقام امامت نایل گردید، می توان گفت که نبوت و رسالت، آخرین نقطه کمال و منصب الهی نیست... (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۴۹۲۵۰).

نویسنده منشور جاوید معتقد است، «نبی» و «رسول» وظیفه ای جز انذار و بیم دهی، تبلیغ و راهنمایی ندارند، نه امری دارند و نه نهی ای، نه دستوری می دهند و نه فرمانی و در این باره، جز بازگوکنندگان امر و نهی الهی، شخصیت دیگری ندارند. از نظر ایشان اطاعت خدا، موضوعیت و اطاعت پیامبر طریقیت دارد، و ما از آن نظر رسول را اطاعت می کنیم که اطاعت او عین اطاعت خداست، نه چیزی غیر از آن و جدا از آن (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۵۱۲۵۲).

ص: ۶۴

وی تأکید می کند که هیچ انسانی (هرچه هم در نهایت کمال باشد)، ولایتی بر هیچ انسانی ندارد، بلکه ولایت از آنِ خدایی است که به او خلقت و آفرینش داده است و بس؛ در عین حال، خدا روی مصالحی با اعتماد بر ولایت مطلقه خود، به انسان کاملی که در نشیب و فراز زندگی آزمون خوبی داده است، ولایتی می بخشد و او را امام و پیشوا، ولیّ و سرپرست، مطاع و فرمانده جامعه قرار می دهد و به مقتضای کار خود، دارای امر و نهی، تکلیف و دستور و به صورت مستقل «واجب الاطاعه» می شود. از نظر نویسنده کتاب، شکی نیست که چنین مقامی، غیر از مقام نبوت و رسالت است که در اخذ وحی و ابلاغ دستورهای خدا خلاصه می گردند، در حالی که اگر به مقام امامت رسید، به مقام دیگری ارتقا یافته و عهده دار اداره جامعه و تنظیم امور امت خود می گردد.

نویسنده منشور جاوید بر این باور است که در نبوت و رسالتِ مجرد از امامت، اطاعتِ رسول، عین اطاعت خدا بوده و هرگز دو نوع اطاعت وجود ندارد، ولی آن گاه که به مقام امامت مفتخر گردید، با جعل و نصب الهی، دارای امر و نهی می گردد و حقّ اطاعت مستقل پیدا می کند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۴۹۲۵۳). او پس از طرح چند آیه در تثبیت مدعای خود، می نویسد: «از مجموع این آیات برداشت می کنیم که مقصود از امامت، سرپرستی و حقّ اطاعت است که خدا به ابراهیم پس از نبوت و رسالت داده...» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۵۳) و در ادامه برای تکمیل بحث خود، سؤالاتی مطرح می کند و به آن ها پاسخ می دهد؛ از جمله چنین مطرح می کند:

آیا هر پیامبری امام، و هر امامی پیامبر است؟ آیا هر فردی که به مقام نبوت رسید، حتماً باید امام نیز باشد و یا کسی که دارای منصب امامت گردید، حتماً باید پیامبر باشد؟ پاسخ هر دو سؤال، منفی است و آیات گذشته می تواند علت منفی بودن پاسخ را روشن سازد، زیرا ابراهیم مدت ها پیامبر بود و هرگز امام نبود و هم چنین پیامبران دیگری که اصلاً به مقام «امامت» نرسیدند و از سوی دیگر، نبیّ معاصر با طالوت، پیامبر بود، در حالی که امامت از آنِ او نبود و به «طالوت» واگذار شده بود و طالوت امام بود، ولی پیامبر نبود. با ملاحظه این بخش می توان گفت: میان نبی و امام، تلازمی نیست و به اصطلاح، لازم نیست که هر پیامبر امام و هر امامی نبی باشد (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۶۱).

در مقابلِ این دیدگاه، برخی صاحب نظران در مقام تبیین آیه امامتِ حضرت ابراهیم، مقام امامت را از معنای تشریعیِ آن منصرف و مدلول آن را نوعی تصرف تکوینی تلقی کرده اند.

ص: ۶۵

در این جا، این دیدگاه طرح و بررسی خواهد شد. از آن جا که صاحب منشور جاوید، نقدهایی به این دیدگاه دارد، جهت تکمیل بحث و روشن تر شدن دیدگاه نخست، نقدهای ایشان به دیدگاه دوم نیز مطرح می گردد.

امامت به معنای «هدایت با تصرف در قلوب بندگان»

صاحب تفسیر المیزان در مقام تبیین آیه امامتِ حضرت ابراهیم، مقام امامت را نوعی تصرف تکوینی در قلوب مؤمنان و ایصال آنان به مطلوب معرفی کرده است. او معتقد است درباره نبوت، رسالت و امامت، استناد به صرف مفهوم لفظی کافی نیست، بلکه (این مقام ها) غیر از مفهوم لفظی، دارای حقیقتی از معارف حقیقیه هستند؛ پس معنای حقیقی امامت، ورای این حقایق است. وی تصریح می کند: در قرآن هرجا به معنای امامت اشاره شده، همراه آن و در جایگاه تفسیر، متعرض هدایت نیز شده است؛ برای مثال، خدای متعال در داستان ابراهیم می فرماید: «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحقَ وَ یَعْقُوبَ نافِلَةً وَ کُلًّا جَعَلْنا صالِحِینَ وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا» (۱)

(انبیاء: ۷۳). و نیز می فرماید: «وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا وَ کانُوا بِآیاتِنا یُوقِنُونَ» (۲) (سجده: ۳۴).

او با استناد به این آیات معتقد است، خداوند امامت را از باب تعریف آن، به «هدایت» وصف کرده و سپس این هدایت را با «امر» مقید ساخته است؛ پس معنای امامت، مطلق هدایت نیست، بلکه هدایتی است که به امر خدا واقع می شود و حقیقتِ این امر در این آیات بیان شده است: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ فَسُبْحانَ الَّذِی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیء»(۳) (یس: ۸۳) و «و ما أمرنا الا واحده کلمح بالبصر» (۴) (قمر: ۵۰).

به اعتقاد صاحب المیزان، مراد از کلمه «کن» غیر از تعین دادن به شیء عینی (عین ثابت) نیست؛ لذا از نظر ایشان، امام هدایت گری است که به امر ملکوتی که همراه اوست، هدایت می کند و امامت به حسب باطن، نحوه ای از ولایت بر مردم در اعمال ایشان و هدایت آن ها برای

۱- «و ما استحاق و یعقوب را به عنوان نافله و از باب موهبت به او بخشیدیم و همه ایشان را از صالحان قرار داده و ایشان را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کنند.»

۲- «از میان ایشان، امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کنند، به خاطر آن که شکیبایی کرده و به آیات ما یقین می ورزیدند.»

۳- «همانا امرِ او چنان است که هرگاه اراده [خلق] چیزی را نماید، به او می گوید: باش! پس (موجود) می شود؛ پس منزه است خدایی که ملکوت هر چیزی به دست اوست.»

۴- «امر ما نیست، مگر به یک آن؛ مانند چشم بر هم زدن.»

ص: ۶۶

رساندنشان به مطلوب است به امر خداوند و این غیر از صرف نشان دادن راه می باشد که شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که به وسیله نصیحت و موعظه حسنه، به سوی خدای سبحان هدایت می کند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۷۲۲۷۵)

او بـا در کنـار هم قرار دادن چنـد آیه و تفسیر برخی آیـات بـا آیات دیگر قرآن، سعی در ارائه معنای جدیـدی از امامت دارد. وی امامت را به معنای هدایت مردم به سمت کمال مطلوبِ آن ها همراه با نوعی تصرف تکوینی می داند و با استناد به آیات: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» و «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَةٌ»، مراد از «امر» را، امر تکوینی معرفی کرده و آن را به «امر» در آیه: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا» تعمیم و تسری می دهد و نتیجه می گیرد که مراد از «یهدون بأمرنا»، هدایت تکوینی افراد به امر خدا و با تصرف در قلوب آن هاست (همان)؛ در صورتی که ظاهر آیات، از هدایت افراد به واسطه امر و نهی تشریعی حکایت دارنـد و روایات در ذیل این آیات نیز مؤید این مطلب هستند. امام صادق می فرماید:

ان الائمه فی کتاب الله عزوجل امامان قال الله تبارک و تعالی: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا» لابأمر الناس، یقدمون أمر الله قبل أمرهم و حکم الله قبل حکمهم قال: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلی النّارِ» یقدمون امرهم قبل أمرالله و حکمهم قبل حکم الله و یأخذون بأهوائهم خلاف ما فی کتاب الله عزوجل؛ همانا امامان در کتاب خدای تعالی، دو دسته اند؛ خداوند می فرماید: «و ایشان را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کننـد» نه به امر مردم؛ دستور خدا را بر دستور ایشان و حکم خدا را بر حکم ایشان مقدم می دارنـد. و می فرمایـد: «آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی آتش می خواننـد»؛ امرِ خود را بر دستور خدا و حکمِ خود را بر حکم خداوند مقدم داشته و از هوای نفس خویش پیروی می کنند و برخلاف آنچه در کتاب خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۶).

از روایت مزبور، به روشنی می توان فهمید که منظور از «امر» در آیات هدایت به امر، امر و نهی تشریعی است، نه امر تکوینی و تصرف در قلوب مردم. بر همین اساس، نویسنده منشور جاوید پس از طرح دیدگاه صاحب المیزان در مفهوم امامت، ذیل عنوان «پایه استواری این نظریه» می نویسد:

در این که برخی از شخصیت های والا می تواننـد علاوه بر هدایت تشریعی، دارای هدایت تکوینی گردنـد سخنی نیست؛ هرچند اثبات آن، نیاز به دلیل

ص: ۶۷

قطعی دارد، ولی تفسیر امام به کسی که دارای چنین هدایت تکوینی است، شاهد روشنی ندارد. (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۴۱).

او معتقـد است، هرچنـد قرآن پس از جمله «و جعلناهم ائمه» می فرمایـد: «یهدون بأمرنا»، ولی جمله اخیر ناظر به توصـیف و ثنای آن هاست، و بیان گر این است که آنان وظیفه هدایت را که به فرمان خدا بر دوشـشان نهاده شده است، به نحو احسن انجام می دهند و در این مورد، کوچک ترین خطایی [نمی کننـد]؛ به گواه این که ذیل آیه سوره «انبیاء» می فرماید: «و کانوا لنا عابدین»؛ آنان نسـبت به ما خاضع و فرمان بردار هستند. و ذیل آیه «سجده» می فرماید: «و کانوا بآیاتنا یوقنون»؛ به آیات ما ایمان داشتند، نه این که آنان به فرمان تکوینیِ خـدا (بأمرنا) به تزکیه و تصـفیه قلوب می پردازنـد. خلاصه، آیه در صدد توصـیف و سـتایش آن هاست، نه در صدد بیان تعریف امامت.

او احادیث امام صادق را مؤید نظر خویش می داند، زیرا امام صادق پس از آیه: «و جعلناهم [أئمه] یهدون بأمرنا» فرمود: «لا بأمر الناس یقـدّمون أمرالله قبل أمرهم و حکم الله قبل حکمهم»؛ به امرِ خـدا هدایت می کنند، نه به امر مردم و حکم خدا را بر حکم مردم مقدم می دارند (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ۲۴: ۱۵۶). سپس امام درباره امامانی که به آتش دعوت می کننـد، سـخن می گوید و یادآور می شود که آنان برعکسِ گروه نخست، اراده مردم را بر اراده خدا و تمایلات آن ها را بر کتاب خدا مقدم می شمارند.

نویسـنده منشور جاویـد تأکید می کند این روایت و نظایر آن حاکی است که هدف از جمله: «أئمه یهدون بأمرنا» تعریف و ثنای آن بر اساس عصـمت آن هاست که رضای خـدا را با چیزی عوض نمی کنند، نه این که واقعیتِ امامت این است که به امر تکوینیِ خدا که با آن امر جهان را آفرید، مردم را هدایت می کنند.

او در برابر سـخن صاحب المیزان تصریح می کند که تفسیر امام به «سرپرست جامعه» و یا مطاع و لازم الاتباع بودن و یا اسوه و الگو بودن، به طوری که رفتار و گفتار مأموم بایـد طبق رفتار و گفتار امام باشـد، معنای مبتذلی نیست که بعداً بر کلمه عارض شده باشد، در حالی که حضرت علی می فرماید: «و الامامه نظاماً للامه»؛ امامت، مایه انتظام جامعه است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷).

از نظر نویسـنده منشور جاویـد، قول به مطاع بودن هر پیامبری پیش از ارتقا به مقام امامت و از لوازم «نبوت» شـمردن وجوب طاعت، چندان استوار نیست، زیرا به اعتقاد ایشان، هیچ نبیّ و

ص: ۶۸

پیـامبری از آن نظر که پیامبر بود، مطاع نبود، بلکه آن گاه «مطاع» می گردد که دارای مقام امامت بشود و توضیح این قسمت را در نظریه آینده خواهید خواند.

و اگر در آیه: «و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله» برای «رسول» اطاعتی می شمارد، مقصود «اطاعت خدا» است، نه اطاعت خودِ رسول؛ به گواه «باذن الله» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۴۱۲۴۳).

نقاط اشتراک و انفصال دو دیدگاه

از نظر شیعه، امامت مقامی است که خداونـد با جعل آن برای بنـدگان برگزیده خویش، به آن ها حقّ امر و نهی و تصـرف در امور سایر بندگان را می دهد. مقام امامت در تفکر شیعی صرفاً در ارتباط با خداوند، قابل تحلیل و تبیین است، زیرا شیعه معتقد است به حکم عقل، تنها مالک حقیقیِ اشیا می توانـد در ملک خویش تصرف و یا به آن ها امر و نهی کنـد یا به برگزیدگان خویش، مقام آمریت و حقّ تصرف در امور سایر بندگان را عطا فرماید، و چون امامت به معنای حقّ امر و نهی است، پس باید از ناحیه خدا جعل شده باشد؛ به بیانی دیگر، چون خداوند سبحان، خالق همه خلایق و مالک مطلق آن هاست و همه آفریدگان مِلک طلق اویند، پس تنهـا او حقّ امر و نهی و تصـرف در امـور آن هـا را دارد و غیر او همه از این جهت که مخلوق و مملوک اوینـد، در عرض مسـاوی هسـتند و هیـچ کس حقّ امر و نهی و تصـرف در امور دیگری را نـدارد، مگر آن که از سوی خـدا مـأذون باشـد؛ در نـتیجه، امـامت منصبی الهی است و خداوند امام را برای تربیت و هدایت خلق برگزیده است.

دربـاره شـأن هـدایت گری امام و الهی بودن منصب امامت، اختلافی میان دو دیـدگاه مزبور نیست و هر دو در این مطلب اتفاق نظر دارند، اما در این که معنای امامت، حقّ تصـرف تکوینی در قلوب انسان ها و هدایت و ایصال آنان به مطلوب است یا حقّ امر و نهی تشریعی به موجود مختار و تربیت و هدایت او به صورت اختیاری، اختلاف نظر وجود دارد؛ بنابراین تفاوت در چیستیِ معنای امامت است، نه در مقامات امامان(ع).

بر اساس دیـدگاه نخست، امامتِ مطرح شده در قرآن و احادیث اهل بیت(ع)، به معنای مقام افتراض طاعت و حقّ امر و نهی به سایر بنـدگان و انسـان هـای دارای آزادی و اختیـار است، ولی بر پایه دیـدگاه دوم، امامت به معنای تصـرف تکوینی در قلوب انسان ها و هدایت و ایصال آنان به مطلوب است.

ص: ۶۹

ارزیابیِ دو دیدگاه با معیار لغت، قرآن و روایات

امامت در تفکر شیعه، در قرآن و روایات اهل بیت(ع) ریشه دارد و قرآن و احادیث به زبان عربی مبین سخن گفته و اصطلاح جدیدی وضع نکرده اند؛ لذا لغت، قرآن و احادیث معصومان(ع) تنها معیار صحیح برای ارزیابی دیدگاه های مختلف در باره مفهوم امامت است. بدین روی، در ادامه با بررسی مفهوم امام در لغت، قرآن و روایات به ارزیابی دیدگاه های مطرح شده می پردازیم.

معنای امام در لغت

«امام» در لغت، به معنای کسی یا چیزی است که از او تبعیت می شود و این تبعیت با هدف مشخصی صورت می گیرد (ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ۱۲: ۲۴)؛ به همین دلیل، به «راه» نیز امام اطلاق می شود، زیرا پیمودن راه به دلیل رسیدن به مقصدی است، رسیدن به مقصد نیز فقط با تبعیتِ مطلق از طریق آن محقق می شود و انحراف از طریق، انسان را از مقصد دور می کند (ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ۱۲: ۲۶). هم چنین امام کسی است که به او اقتدا می شود (جوهری، بی تا، ۵: ۱۸۶۵)؛ در نتیجه، جعلِ امامت برای کسی، به جهت آن است که مردم به او اقتدا و از اوامر و نواهی او تبعیت کنند تا به هدف و مقصد برسند (طریحی، بی تا، ۶: ۱۰).

به نظر می رسد، معنای ارائه شده در دیدگاه نخست با معنای لغوی امام سازگارتر است،

اما نظریه دوم با لغت، چندان سازگار نیست، زیرا چنان که گذشت، اقتدا و تبعیت مردم از امام که امری اختیاری است ، به روشنی از معنای لغوی امام قابل استفاده است؛ در حالی که

لغت «امام»، تحمل معنای ارائه شده در دیدگاه دوم، یعنی تصرف تکوینی بر قلوب بندگان

را ندارد.

معنای امام در قرآن

اصل بر این است که خدای تعالی در قرآن کریم و نیز حضرت رسول اکرم(ص) و اهل بیت ایشان در روایات، روش جدیدی برای تفهیم و تفاهم ابداع نکرده اند و چون مردمِ عرب زبان، مخاطبان اولیه وحی بوده و پیامبر و اهل بیت او(ع) نیز با عرب ها سخن گفته اند، به طور طبیعی از همان واژه ها و معانی آن ها در کلمات عربی استفاده و مخاطبان خود را به حقایق راهنمایی کرده اند. بنابراین، امام در اصطلاح قرآنی نیز به معنای پیشوا و کسی خواهد بود که به او اقتدا و از او تبعیت می شود؛ مگر این که دقت در استعمالات قرآنی نشان می دهد، امام در

ص: ۷۰

اطلاقات قرآنی در سعادت، شقاوت و عاقبت امور پیروان خود، سهمی جدّی و پایدار دارد.(۱)

در آیه هفدهمِ سوره «هود»، امام به معنای راه روشن و یا رهبری به کار رفته که برای مؤمنان و تبعیت کنندگان، مایه رحمت است و کفر و عدم تبعیت از آن، به عذاب الهی منجر می شود. در آیه ای دیگر، به روشنی بیان شده است هر گروهی امام و پیشوایی دارند که خداوند در روز قیامت، مردمان را با رهبرانشان فرا می خواند (اسراء: ۷۱۷۲)؛ در نتیجه، تبعیت از کسی، سرنوشت افراد را رقم زده و آن ها را مستوجب پاداش یا عقاب می کند. به عبارت دیگر، آیه مزبور بیان گر آن است که پیشوایان، اعم از پیشوای هدایت یا رهبر ضلالتند و تبعیت از هر کسی، نتیجه ای در پی دارد.

خداوند در آیات دیگر، به صورت روشن تری امامان را به دو گروه «ائمه هدایت» و «ائمه نار» تقسیم می کند. امامان الهی مردم را به امر خداوند هدایت می کنند (سجده: ۲۴)؛ در نتیجه برای رسیدن به امر خداوند و کسب رضایت او، باید از اوامر و نواهی پیشوایان الهی تبعیت کرد. به بیانی روشن تر، امامِ الهی، راهی است که تبعیت از اوامر و نواهی او، انسان را به مقصدِ رضایت الهی می رساند، اما تبعیت از کسانی که از سوی خدا امام قرار داده نشده اند، انسان را به سوی آتش رهنمون خواهد شد (قصص: ۴۰)، و نتیجه تبعیت از چنین امامانی، گرفتار شدن به عذاب الهی است. خداوند متعال می فرماید:

وَ إِذِ ابْتَلی ابراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمات فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ؛ [به یاد آر] هنگامی که خداوند، ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و آن ها را به اتمام رسانید و به ابراهیم فرمود: همانا من تو را برای مردم، پیشوا و امام قرار دادم. ابراهیم عرض کرد: [در برخی] از فرزندان من نیز [این مقام را قرار بده]! خداوند فرمود: [این مقام در برخی از ذریه تو خواهد بود و] عهد من هرگز به ستمکاران نمی رسد (بقره: ۱۲۴).

از این آیه استفاده می شود که خداوند برای حضرت ابراهیم، امامت بر مردم را جعل کرده است؛ بنابراین چون جعل امامت برای حضرت ابراهیم از ناحیه خداوند متعال صورت گرفته، پیروی از او پیروی از خدا خواهد بود؛ در نتیجه، تبعیت از او موجب هدایت است. جعل امامت پس از آزمون های سخت الهی و موفقیت حضرت ابراهیم در این آزمایش ها برای ایشان

۱- . البته می دانیم مانعی ندارد در استعمالات قرآنی و روایی، تقیید و تحدیدی یا توسّعی در معنای لغوی صورت گیرد که نشان دادن این موارد، به فحص و عرضه قرائن مناسب نیاز دارد.

ص: ۷۱

صورت گرفته است و حضرت ابراهیم چنین مقامی را برای برخی فرزندان خود نیز درخواست می کند. خدای تعالی نیز درخواست ابراهیم را پذیرفته و ضمن نفی جعل امامت الهی برای ستمکاران، آن را در نسل حضرت ابراهیم قرار می دهد.

بر اساس این آیه، امامت الهی مقامی است که از سوی خداوند متعال جعل می شود. خداوند، مالک حقیقی همه اشیاست و حقّ امر و نهی مطلق متعلق به اوست؛ لذا تبعیت از اوامر و نواهی کسی که از سوی خدای تعالی به این مقام رسیده باشد، لازم و واجب است؛ به عبارت دیگر، جعل امامت حقّ انحصاری خداوند است و عبارت: «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً» نیز بیان گر اعمال این مولویت از ناحیه خداوند می باشد و درخواست حضرت ابراهیم نیز بر آن صحه می گذارد. خداوند نیز جعل امامت برای ستمکاران را نفی می کند.(۱)

نکته دیگری که می توان از ظاهر آیه استفاده کرد، ابتلای حضرت ابراهیم در ظرف نبوت و رسالت است. چنان که ظاهر است، جعل امامت از نظر رتبه زمانی، پس از ابتلائات الهی بوده است و ابراهیم از طریق وحی باید اوامر الهی را تلقی کرده باشد؛ یعنی حضرت ابراهیم با دارا بودن مقام نبوت و رسالت، مورد آزمایش الهی قرار گرفته و پس از پشت سر نهادن این آزمایش ها، به مقام امامت الهی نایل آمده است. به عبارت دیگر، حضرت ابراهیم که دارای نبوت بود، به جعل الهی امام شده است؛ در نتیجه می توان گفت، مقام امامت غیر از نبوت و افضلِ از آن است.

معنای امامت در روایات اهل بیت

همان گونه که پیش تر بیان شد، لازمه مفهوم لغوی امام، نوعی تبعیت و فرمان برداری از امام می باشد و در قرآن نیز امام به همین معنا استعمال شده است؛ به عبارت دیگر، با مراجعه به لغت و قرآن می توان به این نتیجه رسید که امام به معنای پیشوا و مقتدای هر قوم است که از اوامر و نواهی او تبعیت می شود. هم چنین بیان شد امام از نظر لغت و استعمال، معنای عامی دارد و شامل امامِ هدایت گر و امامِ گمراه کننده می شود، ولی در مقاله حاضر بحث از امامی است که مقام امامت، از سوی خدای تعالی برای او جعل شده است.

بر اساس حدیثی از رسول خدا(ص)، پیشوایی و وجوب طاعت و مقام امر و نهی، داخل در حقیقت و معنای امامت الهی است؛ به عبارت دیگر، امام پیشوا و مقتدای مردم است و شخص با

۱- این قسمت از آیه، نصّ بر لزوم عصمت امام است.

ص: ۷۲

نصب الهی، به مقام امر و نهی و امامت الهی نایل می گردد. رسول خدا(ص) درباره معنای امامت الهی می فرماید:

و سمی الامام اماماً لانه قدوه للناس منصوب من قبل الله تعالی ذکره مفترض الطاعه علی العباد؛ امام بدان جهت «امام» نامیده می شود که مقتدای مردم است و از سوی خدای تعالی منصوب شده و اطاعتش بر بندگان واجب است (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۶۴).

امام باقر نیز در حدیثی تصریح می کنند که مقام امامت، مقام وجوب اطاعت و دارا شدن حقّ امر و نهی است؛ بدین معنا که با جعل امامت برای شخصی، او حقّ امر و نهی بر دیگران پیدا می کند و دیگران موظفند از اوامر و نواهی او اطاعت کنند، و این بالاترین منزلتی است که خدای تعالی به کسی عنایت می کند. در این حدیث شریف آمده است:

ینکرون الامام المفترض الطاعه و یحجدون به والله ما فی الارض منزله اعظم عندالله من مفترض الطاعه فقد کان ابراهیم دهراً ینزل علیه الامر من الله و ما کان مفترض الطاعه حتی بدا لله أن یکرمه و یعظمه فقال: «انی جاعلك للناس اماما»؛ امامی را که پیروی اش واجب است، انکار می کنند و به او ایمان نمی آورند. سوگند به خدا، در روی زمین مقام و منزلتی بزرگ تر از وجوب طاعت وجود ندارد. همانا بر ابراهیم روزگاری از سوی خدای تعالی امر نازل می شد، ولی پیروی اش واجب نشده بود، تا این که رأی خدا بر این قرار گرفت که او را تکریم و تعظیم کند؛ پس فرمود: «همانا تو را برای مردم امام قرار دادم» (صفار، ۱۳۸۱ق: ۵۰۹؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۹۲؛ مجلسی،۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۴۲).

در حدیث دیگری، امام سجاد امرِ امامت را مقام فرض الطاعه معرفی کرده، به حجرالاسود می فرماید به این مقام برای ایشان اعتراف کند (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۷۲۹۸). امام صادق نیز عرفان حقّ امام را اعتقاد به مفترض الطاعه بودن او بیان می کنند (صدوق، بی تا، ۲: ۵۴۸)

بنابراین روشن شد، امامتِ الهی مقام وجوب طاعت و دارا شدن حقّ امر و نهی است و این مقام از سوی خدای تعالی به برخی بندگان خاص اعطا می شود و با اعطای این مقام، اطاعت از تمامی اوامر و نواهی شخص امام، واجب و لازم می شود.

بدیهی است، مقام آمریت به صورت مطلق از آنِ خدای تعالی است، زیرا خداوند، خالق همه خلایق و مالك مطلق آن هاست. این هم روشن است که حقّ مولویت و آمریت بدون سلب و

ص: ۷۳

کاستی از مالک حقیقی، قابل تفویض به دیگران نیز می باشد و لازم نیست مولویت به طور مستقیم بر مالکیت استوار گردد، بلکه به اذن مالک حقیقی و تفویض مولویت از سوی او، دیگری نیز مولویت و حقّ امر و نهی پیدا می کند، اما کسی که صاحب حقّ امر و نهی شده، به اذن الهی مولویت می یابد و در هر تصرفی نیازمند اذن لحظه به لحظه است و چنین نیست که با تفویض حقّ امر و نهی، این حق در اختیار امام قرار گرفته و از اختیار خداوند خارج گردد و او از سلطنت، آمریت و مولویت ساقط و معزول شود. بنابراین، فقط کسی حقّ امر و نهی پیدا می کند که از سوی خدای تعالی به مقام آمریت رسیده و از سوی او مأذون باشد؛ در نتیجه، مقام امامتِ الهی به جعل خداوند نیاز دارد، و این مقام مستلزم تربیت الهی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵۶).

این مقام فقط به برخی بندگان برگزیده اعطا می شود، به طوری که حتی بسیاری

از پیامبران و رسولان با وجود مقام نبوت و رسالت، فاقد مقام امامت و حقّ امر و نهی بوده اند(۱) (صفار، ۱۳۸۱ق: ۵۰۹؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۴۲). امام صادق می فرمایند:

ان الامامه عهد من الله عزوجل معهود لرجل مسمی؛ همانا امامت، عهدی از ناحیه خدای تعالی است که به شخص معین واگذار شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۳:

.(۷۲

تغایر امامت با نبوت و رسالت

برخی از اهل سنت ذیل آیه امامت حضرت ابراهیم، متعرض معنای امامت نشده اند(۲) و جای بسی تعجب است که برخی دیگر از علمای اهل سنت، امامتِ مطرح شده در آیه امامتِ حضرت ابراهیم را به نبوت و یا رسالت تطبیق می کنند(۳) ؛ اما چنان که پیش تر بیان شد، از ظاهر آیه امامتِ حضرت ابراهیم چنین استفاده می شود که مقام امامت، غیر از نبوت و

۱- . ذیل عنوان «تغایر امامت با نبوت و رسالت»، این موضوع به تفصیل بررسی خواهد شد.

۲- برای مثال، ابن تیمیه که از دشمنان اهل بیت(ع) است، ذیل آیه امامت حضرت ابراهیم اساساً متعرض مفهوم امامت نشده است (ر.ک: ابن تیمیه، بی تا، ۴: ۳۶۳۷).

۳- نیشابوری ذیل آیه امامتِ حضرت ابراهیم می نویسد: «و الاکثرون علی أن الامام هاهنا النبی»؛ اکثر مفسران [اهل سنت] می گویند: امام در این آیه به معنای «نبی» است (نیشابوری، بی تا، ۱: ۳۹۰).

ص: ۷۴

رسالت می باشد. هم چنین تفاوت امامت با نبوت و رسالت از نظر لغت و نیز از نظر استعمال قرآنی بسیار روشن است.(۱)

در احادیث اهل بیت(ع) نیز، بر تغایر امامت با نبوت و رسالت تأکید شده است. بر اساس حدیثی از امام صادق، امامت غیر از نبوت است و مقام و منزلتِ امامت، به قدری بلند و رفیع است که بسیاری از پیامبران و رسولان با این که مقامی بس بالا نزد خداوند متعال داشتند، فاقد مقام امامت بودند و پیامبران و رسولانی چون ابراهیم، هنگامی به این مقام نایل می شدند که به توفیق الهی، امتحانات و ابتلائات سخت و دشوار الهی را با صبر و شکیبایی پشت سر می گذاشتند و اراده خود را فانیِ در اراده خداوند می کردند، زیرا فقط در این صورت است که شخص شایستگی دارا شدن مقام امر و نهی را پیدا می کند و اطاعتش بر دیگران واجب می گردد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۳: ۱۷۵).

امام رضا می فرماید:

إن الامامه خصّ الله عزوجلّ بها ابراهیم الخلیل بعد النبوه و الخلّه مرتبه ثالثه و فضیله شرفه بها و أشاد بها ذکره فقال: «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً»؛ همانا امامت، مقامی است که خداوند آن را به ابراهیم خلیل اختصاص داد، بعد از مقام نبوت و خلت در مرتبه سوم و فضیلتی است که خداوند به واسطه آن ابراهیم را برتری داد و یاد او را اشاعه کرد پس فرمود:« به راستی که تو را بر مردمان پیشوا قرار دادم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۳: ۱۹۹).

و جابر از امام باقر نقل می کند:

همانا خداوند، ابراهیم را عبد خویش قرار داد، پیش از آن که او را نبوت دهد و او را نبی قرار داد، پیش از آن که رسالت دهد و او را رسول خویش قرار داد، پیش از آن که به مقام خلت رساند و او را خلیل خویش قرار داد، پیش از آن که مقام امامت به او دهد؛ پس هنگامی که همه این مقامات برای او جمع شد دست او را گرفت و به او فرمود: «ای ابراهیم! همانا تو را پیشوای مردم قرار دادم.» به جهت عظمتی که این مقام در نظر ابراهیم داشت، گفت: پروردگارا! در بعضی از فرزندان من نیز [این مقام را قرار بده]! خداوند فرمود: «عهدِ من به ستمکاران نمی رسد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۳: ۱۷۵).

۱- (ر.ک: غلامی، ۱۳۸۶(الف)، ۱۷: ۱۲۴ ۱۲۵ و غلامی، ۱۳۸۶(ب)، ۱۵: ۷۳ ۷۵)

ص: ۷۵

از این احادیث، به خوبی تفاوت و برتری مقام امامت از مقام نبوت و رسالت استفاده می شود.

حاصل آن که، بر اساس قرآن و روایات اهل بیت(ع) نیز مقام امامت به معنای فرض الطاعه و حقّ امر و نهی بر موجودات مختار است. این مقام برای هدایت و تربیت بندگان، از سوی خداوند به برگزیدگان الهی اعطا می شود.

در این تعریف، شخص با اراده و اختیار خود باید از اوامر و نواهیِ امام تبعیت کند و به هیچ عنوان، از تصرف تکوینی در قلوب افراد، به «هدایت» تعبیر نشده است؛ البته مسلّم است، امامت از دیدگاه روایات در مقام فرض الطاعه انحصار ندارد، بلکه جهات دیگری، به ویژه در جنبه هدایتی و علميِ امام وجود دارد، اما به نظر نمی رسد دیدگاه دوم ناظر به این جهت بوده باشد. در هر صورت وجوب طاعت، حقّ امر و نهی و مقام افتراض الطاعه، بالاترین منزلت نزد خدای تعالی و معنایی است که در روایاتِ مطرح شده ذیل آیه حضرت ابراهیم برای امامت ذکر شده است؛ اما این سخن که منظور از امامت در آیه کریمه، تصرف تکوینی در قلوب و ایصال الی المطلوب است، قرینه مناسبی ندارد و از روایات اهل بیت(ع) نیز چنین مطلبی استفاده نمی شود.

نتیجه گیری

در این مقاله، به بررسی دو دیدگاه درباره مفهوم «امامت» پرداختیم و معلوم شد که نمایندگان هریک از آن دو دیدگاه، هم ولایت تشریعی و هم ولایت تکوینی امامان را می پذیرند و اختلاف دیدگاه آنان در چیستیِ معنای امامت است، نه در مقامات امامان. هم چنین روشن شد که مفهوم امامت بر پایه قرآن و روایات، مقام وجوب اطاعت و دارا شدن حقّ امر و نهی است. این مقام برای هدایت و تربیت بندگان، از سوی خداوند به برگزیدگان الهی اعطا می شود؛ لذا این نتیجه حاصل شد که دیدگاه نخست با ظواهرِ و بلکه با نصوص قرآن و روایات سازگارتر است؛ هر چند هر دو دیدگاه بر شأن هدایت گری امام تأکید دارند و امامت را منصبی الهی

می دانند و معتقدند، خداوند امام را برای تربیت و هدایت خلق برگزیده است.

ص: ۷۶

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (بی تا)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه و القدریه، (بی جا) المطبعه المیریه.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۸۸ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر.

۴. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۵ق)، مدینه المعاجز، تحقیق: لجنه التحقیق باشراف فارس حسون کریم، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد،(۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات.

۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، الصحاح، تحقیق: احمد بن عبدالفور عطار، مصر، دراالکتب العربی.

۷. حلی، الحسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق.

۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۰. ، (بی تا)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۱. صفار، محمد بن الحسن بن فروخ، (۱۳۸۱ق)، بصائرالدرجات، تبریز، شرکت چاپ کتاب تبریز.

۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (بی تا)، مجمع البحرین، تهران، المکتبه المرتضویه.

۱۴. غلامی، اصغر، (۱۳۸۶) (الف)، «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلای حضرت ابراهیم»، مجله سفینه، ش۱۷.

۱۵. ، (۱۳۸۶) (ب)، «بررسی مفهوم امامت در پرتو آیه ملک عظیم»، مجله سفینه، ش۱۵.

۱۶. قطب راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه الامام المهدی.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، مؤسسه دارالکتب الاسلامیه.

۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، تحقیق: جمعی از محققان،بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۹. نیشابوری، حسن بن محمد، (بی تا)، تفسیر غرائب القرآن، مطبوع به حاشیه تفسیر طبری، بیروت، (بی نا).

ص: ۷۷

ص: ۷۸

شهود، یکی از روش های علم آموزیِ ائمه علیهم السلام

اشاره

سیدعلی هاشمی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۱/۲۶

چکیده

علوم ائمه(ع) به شیوه های گوناگونی در دست رس آنان قرار می گیرد. یکی از این شیوه ها، شهود برخی حقایق پنهان از دیگران است. این مقاله سعی کرده است به شیوه توصیفی تحلیلی به گردآوری و تحلیل روایاتی بپردازد که به این شیوه مربوط است. پاسخ به این سؤال اصلی، هدف این نوشتار است که آیا شواهد روایی، وجود این شیوه علم آموزی را برای ائمه(ع) تأیید می کند و آیا می توان مصادیقی از علم شهودی ائمه(ع) را بر اساس روایات شناسایی کرد؟ خبردار شدن از ایمان و کفر افراد به هنگام دیدن آنان، مشاهده اعمال مردم در عمودِ نورانی و دیدن ملکوت آسمان ها و زمین، مهم ترین محورهایی است که در این موضوع، از روایات استخراج شده است. از شواهد موجود در این روایات، این گونه برداشت می شود که این علوم از طریق شهود در اختیار ائمه(ع) قرار می گرفته است.

واژگان کلیدی

علم امام، عمود نورانی، ملکوت، عرضه اعمال، علم به باطن.

۱- دانشجوی دکتری کلام اسلامی جامعهالمصطفی العالمیه.

ص: ۷۹

مقدمه

شهود و شـهادت، در مقابـل غیبت، حضور و دیـدن را می رسانـد؛ البته دیـدن گاهی حسـی است و گاهی نوعی مشاهـده قلبی. واژه «شـهود» بیشتر در مورد مشاهدات قلبی به کار می رود (راغب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۶۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۶: ۱۲۸). نکته دیگر آن که شـهود، خاص تر از علم است، زیرا علم به شـیوه های گوناگون به دست می آید که گاهی بدون مشاهده معلوم است؛ مانند علم به رخ دادن حـادثه ای از طریق خبرهـای دیگران؛ در حالی که در شـهادت و شـهود، مشاهـده مسـتقیم، موجب علم می شود (ر.ک: عسکری، ۱۴۰۰ق: ۸۸).

چنان که می دانیم، حواس ما در قلمرو امور حسی و آن هم در محدوده خاصی کارآیی دارد. بسیاری از واقعیت های جهان از دایره حواس ما خارج هسـتند. مسائل معنوی مانند باورهای اعتقادی و نیت های افراد، از این سـنخ امورند که با حواس عادی قابل مشاهده نیسـتند. مراد از شهود در این نوشتار آن است که افرادی بتوانند فراتر از قلمرو حواس، حقایقی از جهان را با قلب خود مشاهده کنند که دیگران قادر به دیدن آن ها نیستند. این مشاهده همان چیزی است که در مباحث عرفانی از آن به شهود یاد می کنند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰، التعلیقه: ۱۹۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۹۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۱۵؛ تلمسانی، ۱۳۷۱، ۲: ۴۵۱). در این شـیوه، معلوم به گونه ای نزد فرد حاضـر می شود که از جهت روشـنی با مشاهده حسـی قابل مقایسه است و مانند خبردار شدن، اسـتنباط کردن، به دل افتادن و... نیست؛ هرچند در آن مانند مشاهده حسی، از حواس ظاهری استفاده نشده است.

مرور بر روایات چنان که در ادامه خواهـد آمـد نشان می دهـد که می توان ائمه(ع) را دارای چنین شـهودی دانست. البته بایـد توجه داشت که این شـیوه، یکی از شـیوه هـای علم آمـوزیِ ائمه(ع) است، نه تنهـا شـیوه آنـان. علوم ایشـان به شـیوه هـای مختلفی ماننـد: آموختن از حجت پیشـین (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۵۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۵)، بهره منـدی از میراث مکتوب ویژه ائمه(ع) مانند کتـاب جـامعه (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۱: ۵۹۲)، الهـام (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۱: ۶۵۸؛ صـفار، ۱۴۰۴ق: ۳۱۷)، تحـدیث (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۵۸)، دریافت از روح القدس (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۷۷) و... در اختیار ایشان قرار می گیرد.

ناگفته پیداست که اشتراک ائمه(ع) با عرفا در بهره مندی از این شـیوه در صورت اثبات این شـیوه برای ائمه(ع) به معنای آن نیسـت که شـهود ائمه(ع) بـا شـهود عرفـا در تمـام ویژگی هـا یکسان است. مثلا پـذیرفته ایم که ائمه(ع) معصوم هسـتند و گرفتار خطا نمی شوند.

ص: ۸۰

آنان تأییداتی خاص دارند که دیگران از آن بی بهره اند؛ بنابراین شهود ائمه(ع) در این گونه ویژگی ها مانند معصومانه بودن، با شهود عرفا متفاوت است؛ همچنین مصادیق شهود ائمه(ع) بسیار قوی تر و روشن تر از شهود عرفاست و نسبت به برخی حقایق، مانند امور ویژه مقام امامت یا نیازمند تأییدات خاص، عرفا توان شهود ندارند. بنابراین تفاوت های روشنی بین شهود عرفا و شهود ائمه(ع) وجود دارد؛ با وجود این گونه تمایزها به نظر می رسد می توان از تعبیر «شهود» برای هر دو گروه، یعنی امامان معصوم(ع) و عرفا استفاده کرد، زیرا گفتیم که مقصود از شهود، دیدن حقایقی از جهان با غیر دیدگان حسی (قلب) است که این شیوه در هر دو گروه وجود دارد. بنابراین صرف تفاوت در برخی ویژگی ها یا مراتب، موجب نادرست شمردن استفاده از این تعبیر درباره ائمه(ع) نیست. در ادامه به بررسی روایات مرتبط به این موضوع می پردازیم تا روشن شود که آیا می توان بنابر روایات، ائمه(ع) را صاحب علوم شهودی به معنای یادشده دانست یا خیر؟

در منابع عرفانی به تفصیل، به تحلیل کشف و شهود عرفانی پرداخته اند، اما این بحث درباره ائمه(ع) کمتر مورد توجه بوده و نیازمند بررسی های جدی است. در روایات، تعبیر «شاهد بودن بر مردم» بسیار مورد استفاده قرار گرفته است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۶۶ و صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۲). برخی علمای امامیه نیز تصریح کرده اند که ائمه(ع) شاهد بر اعمال مردم هستند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۷۳)، اما به این پرسش پاسخ نداده اند که مقصود از شاهد بودن ائمه(ع) داشتنِ دانش شهودی است یا خیر؟ برخی نیز معانی دیگری غیر از معنای یادشده شهود را بیان کرده اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ۲: ۵۸۷ ۵۸۹). به هر حال نویسنده، کتاب یا مقاله ای مستقل در مورد موضوع این مقاله نیافته است. در این مقاله، ضمن بررسی های دلالی، به سندهای روایات نقل شده نیز توجه کرده ایم تا در مجموع روشن شود که روایات این موضوع تا چه اندازه به لحاظ سندی قابل اعتماد است؛ به همین جهت در صورتی که روایت معتبر بوده است، به آن اشاره کرده ایم. البته توجه داریم که ضعیف بودن سند، ضرورتاً به معنای نادرستی و ساختگی بودن یک نقل نیست. ضعفِ سند عوامل مختلفی دارد که یکی از آن ها، ساختگی بودن روایت را نتیجه می دهد. روایت یا روایات ضعیف، اگر شواهدی بر درستیِ آن ها وجود داشته باشد و این قرائن، انسان را به اطمینان برساند، می تواند مورد پذیرش قرار گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۳). در بررسی های سندیِ این مقاله، به داوری های کارشناسان رجالی نرم افزار «درایه النور» اعتماد کرده ایم. این نرم افزار با توجه به دیدگاه های رجالی آیت الله شبیری زنجانی تهیه شده است.

ص: ۸۱

روایات بحث شهود، عمدتاً در سه محور اساسی: «شهود باورها»، «شهود اعمال» و «شهود حوادث جهان» نقل شده است که ما بر حسب این سه قلمرو، به نقل و بررسی آن ها می پردازیم.

۱. شهود باورها

مقصود از شهود باورها، شهود ایمان و کفر و حالات معنوی افراد است. روشن است که حالات معنوی افراد مانند ایمان و کفر، امری مادی نیست که در ظاهر آنان قابل مشاهده باشد. روایات بسیاری دلالت دارند که ائمه(ع) از نیت ها و افکار مردم آگاهند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۳۵۲۵۳). این آگاهی می تواند از طریق شهود، الهام، خبر دادن فرشتگان یا دیگر شیوه ها باشد. بررسی راه های دیگر وظیفه این مقاله نیست؛ به همین دلیل در این بحث به روایاتی اشاره می کنیم که بر شهود این گونه امور، دلالت روشنی داشته باشند.

روایاتی که ائمه(ع) را مصداق «متوسمین» در آیه شریفه: «إِنَّ فِی ذلِکَ لآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ» (حجر: ۷۵) معرفی می کنند، از شواهدی است که بر شهود ائمه(ع) تصریح دارند. «توسم» به معنای فراست و زیرکی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۷۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۱۸۳). اما در روایات، ضمن معرفیِ اهل بیت(ع) به متوسمین، از دیدن ایمان، نفاق یا کفر افراد به عنوان مصداقی از توسم آنان خبر داده شده است. ظاهر تعابیر این روایات این است که ائمه(ع) به هنگام ملاقات با افراد، از طریق نوعی مشاهده، از ایمان یا کفر آنان آگاه می شوند، نه از طریق آزمودن و استنباط از حالات و رفتار آن ها. در این روایات بیان نشده است که ائمه(ع) تنها مصداق متوسمین هستند یا افراد دیگری نیز می توانند به این مقام برسند.

در روایتی از امیرالمؤمنین نقل شده است که پیامبر اکرم(ص) از متوسمان بود و پس از ایشان، خود آن حضرت و امامان پس از ایشان، مصداق «المتوسمین» در آیه شریفه هستند. در این روایت آمده است که آن حضرت، شناخت ایمان یا کفر و خوبی یا بدیِ افراد را از مواردی دانستند که در چهره افراد مشاهده می کنند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴۳۵۵ و ۳۵۷). در روایات متعددی از امام باقر و امام صادق نیز مصداق متوسمان (افراد زیرک و دارای فراست) در آیه شریفه: «إِنَّ فِی ذلِکَ لآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ»، ائمه(ع) معرفی شده و در برخی از این روایات توضیح داده شده است که آنان هنگام دیدن افراد، وضعیت ایمان، کفر یا دیگر حالت معنوی آنان را در چهره ایشان مشاهده می کنند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴۳۶۱). در این منبع، بیش از دَه روایت از این دو امام در این موضوع نقل شده که در تعدادی از آن ها بر مشاهده حالات باطنیِ افراد توسط ائمه(ع) تصریح شده است. از امام رضا نیز با سند صحیح نقل شده است که: «ما

ص: ۸۲

وقتی فردی را می بینیم، حقیقتِ ایمان یا نفاقش را می شناسیم» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۵۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۲۰ و ۲۸۸). ظاهر، بلکه صریح این روایات این است که ائمه(ع) به هنگام روبه رو شدن با افراد، ایمان یا کفر و برخی حالات آنان را در چهره ایشان مشاهده می کنند. تعابیر این روایات با خبردار شدن از ایمان افراد هماهنگ نیست، بلکه از نوعی مشاهده سخن گفته شده است.

در روایات متعددی نیز بدون بیان آیه یاد شده، این نکته تأکید شده است که: «إِنَّا لَنَعْرِفُ الرَّجُلَ إِذَا رَأَيْنَاهُ بِحَقِيقَهِ الإِيمَانِ وَ حَقِيقَهِ النِّفَاق»؛ ما حقیقتِ ایمان یا نفاق افراد را زمانی که می بینیم، می شناسیم (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۵)؛ یا: «ما حقیقتِ ایمان یا نفاق هر کس را می شناسیم، زمانی که او را می بینیم» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ۲ : ۴۳۰؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ۲۷۸؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۲: ۲۶۰). از امام صادق نیز نقل شده است: «شما بر ما وارد می شوید و ما خوبانتان را از بدانتان می شناسیم» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۴۲). روایات دیگری نیز این محتوا را تأیید می کنند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹ ۲۹۰). در یکی از این روایات آمده است که امام صادق از اصحابش درباره وضعیت اعتقادی و معنوی فردی پرسیدند. آنان شروع به تعریف و تمجید از آن فرد کردند. امام به آنان فرمود: «شما مردم را خوب نمی شناسید. من به یک لحظه دیدنِ شخص اکتفا می کنم (یعنی در همان یک لحظه، کاملاً وضعیت او را می شناسم)». امام صادق در ادامه، آن فرد را از خبیث ترین افراد معرفی کردند. زراره و سایر اصحاب بعدها با مشاهده کارهای آن فرد، صحت سخن امام صادق را به طور واضح مشاهده کردند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹). این گونه شناخت ها نیز گویا به همان شناخت شهودی مربوط است.

روایات یادشده بیشتر به بیان اصل مسئله شهود باورها و حالات روحی و معنوی افراد توسط ائمه(ع) و کمتر به تحلیل چگونگی این مطلب پرداخته اند. ممکن است گفته شود علم به ایمان و کفر افراد، چنان که می تواند از شهود باطن افراد حاصل شده باشد، ممکن است در نتیجه حدس دقیق و قوی ائمه(ع) از ظاهر حالات آنان باشد. اما به قرینه روایات پیشین و برخی دیگر از روایات به نظر می رسد، مقصود این روایات همان شهود است؛ مثلاً در یکی از این روایات آمده است: «هیچ مخلوقی نیست، مگر آن که بین دو چشم او نوشته شده است: مؤمن یا کافر. این مطلب از شما پنهان است، اما از امامان خاندان محمد(ص) پنهان نیست. بنابراین کسی بر آنان داخل نمی شود، مگر آن که او را می شناسند که مؤمن یا کافر است» (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴ و ۳۵۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۳۰۲ و ۳۰۳). ظاهرِ این تعبیر آن است که در هنگام دیدنِ افراد،

ص: ۸۳

آنان چیزی را می بینند که دیگران نمی بینند. این نوع شناخت، همان شهودی است که از

آن سخن گفتیم؛ البته به نظر می رسد تعبیر «نوشته بر پیشانی»، از باب تشبیه معقول به

محسوس است که نشان می دهد ائمه(ع) به هنگام دیدن حسی افراد، ایمان یا کفر آنان را شهود می کنند.

در نقلی دیگر با سند صحیح آمده است: روزی امیرالمؤمنین بیان کردند که ایشان دوستان و دشمنان خود را می شناسند. فردی برخاست و ادعا کرد آن حضرت را در پیدا و پنهان دوست می دارد. امام فرمود: «دروغ می گویی! به خدا نام تو در میان نام ها(ی شیعیانم) نیست و چهره تو در میان چهره ها(ی آنان) نیست و سرشت تو از غیر آن سرشت است.» آن مرد نشست. مرد دیگری برخاست و عرض کرد: «ای امیرمؤمنان! من خدا را با ولایتِ شما می پرستم و شما را در پنهان همان گونه دوست می دارم که در پیدا دوست می دارم.» امام فرمود: «راست می گویی! سرشتِ تو از آن سرشت (شیعیان) است. بر ولایت ما از تو میثاق گرفته شده و روحِ تو از ارواح مؤمنان است.» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۹۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱۰). ظاهر تعابیر

این روایت نیز نشان می دهد، ایشان در همان لحظه روح و سرشت آن افراد را مشاهده می کرده است.

در روایتی از ابوبصیر نقل شده است که هنگام مشاهده حاجیانِ بیت الله الحرام، به امام باقر عرض کرد: «چقدر حاجیان و ناله کنندگان زیادند!» امام به او فرمود: «بل ما أکثر الضجیج و أقلّ الحجیج»؛ بلکه چقدر ناله کنندگان زیادند و حاجیان کَمَند! سپس آن حضرت در مقابل تعجب ابوبصیر، بر دیدگان او دست کشید و او اکثر آن جمعیت را به شکل حیواناتی مشاهده کرد (ابن عبدالوهاب، بی تا: ۷۶؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۱۸۴). مشابه این روایت با سند موثق از ابوبصیر از امام صادق نیز نقل شده است که به نظر می رسد، رخدادی بوده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۷۰ و ر.ک: ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۱۸۴؛ قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۲۱). در روایت دیگر، این محتوا از عبدالرحمن بن کثیر از آن حضرت نقل شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۸).

هم چنین از امام رضا نقل شده است: «ما چشمانی داریم که شبیه چشمان مردم نیست و در آن نوری است که شیطان نصیبی از آن ندارد» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۵). به نظر می رسد این گونه روایات، برداشت یاد شده را تقویت می کنند که ائمه(ع) به اذن الهی حقایقی را مشاهده می کنند که دیگران قادر به مشاهده آن نیستند.

ص: ۸۴

۲. شهود اعمال

اشاره

از روایات هم چنین می توان دریافت که اعمال مردم بر امام عرضه می شود و چنان که در ادامه توضیح داده خواهد شد، این عرضه به صورت شهود است.

در روایتی با سند صحیح از رسول خدا(ص) نقل شده است که به اصحابشان فرمودند: «زندگیِ من برای شما موجبِ خیر است. شما سخن می گویید و ما با شما سخن می گوییم و مرگم نیز برای شما خیر است. اعمال شما بر من عرضه می شود؛ اگر کار نیک و زیبایی دیدم، خدا را بر آن ستایش می کنم و اگر غیر آن دیدم، برایتان از خداوند طلب بخشایش می کنم» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴). در یکی از روایات این مجموعه نقل شده است که فردی پس از این سخن حضرت، پرسید: چگونه اعمال ما بر شما عرضه می شود، در حالی که بدن شما پوسیده شده است؟! حضرت پاسخ داد: «خداوند، گوشت ما را بر زمین حرام کرده است؛ پس چیزی از آن را نمی خورد» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳۴۴۴). این روایت از عرضه اعمال به آن حضرت در عالم برزخ خبر می دهد، اما درباره چگونگی این عرضه سخنی بیان نمی کند.

روایات متعددی از امام باقر و امام صادق نیز بر عرضه اعمال بندگان خداوند بر پیامبر اکرم(ص) و ائمه(ع) دلالت دارند. برخی از این روایات، سند صحیح (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۴۴، ح۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۴، ح۵، ۹ و ۱۴؛ ۴۲۵۴۲۶، ح۶ و ۱۵؛ ۴۲۷۴۲۸، ح۱، ۲، ۳ و ۱۱) و برخی سند موثق دارند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۴۴، ح۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۸، ح۷). در برخی از این روایات با سند صحیح، بر روز «پنج شنبه» به عنوان روز عرضه اعمال تأکید شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۶، ح۱۵و ۴۲۷، ح۲). البته در برخی دیگر، از عرضه اعمال در هر «صبح» خبر داده شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۴۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۹ و ر.ک: ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۳۴۱). سند برخی از این روایات، موثق (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۴۳، ح۱) و برخی صحیح است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۵، ح۶). این اختلاف را می توان این گونه جمع کرد که گویا عرضه اعمال در زمان های مختلف انجام می شود. ممکن است این کار، یک بار (شاید به نحو تفصیلی) هر روز و یک بار (شاید به نحو اجمالی) در پنج شنبه هر هفته انجام شود.

در برخی از این روایات، عرضه اعمال به آیه کریمه: «اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵) مستند شده و بیان شده است که خداوند شاهدانی در میان بندگانش دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۵۴۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۴۴۳۰). در میان این روایات، روایات با سند صحیح و موثق کم نیست؛ افزون بر آن که تعداد زیاد روایاتِ دلالت کننده بر این مطلب،

ص: ۸۵

اطمینان بخش است. مقصود از این آیه کریمه، مشاهده عادی نیست، بلکه با توجه به شواهدی از جمله تعبیر «رؤیت»، به شهود اعمال انسان ها توسط خداوند، پیامبرش و مؤمنان (ائمه(ع)) دلالت دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۹: ۳۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۸: ۱۲۴). از تطبیق عرضه اعمال در آن روایات بر این آیه کریمه می توان دریافت که عرضه به شیوه شهودی انجام می شود.

روایات دیگری نیز مؤید این برداشت است. در این روایات با صراحت بیشتری از شهود اعمال توسط ائمه(ع) خبر داده شده است. مثلاً یکی از اصحاب امام باقر کاری ناپسند انجام داد. آن حضرت از درون خانه بر او نهیب زده و سپس فرمود: «اگر این دیوارها، هم چنان که مانع دید شما می شوند، مانع دید ما شوند، ما و شما برابر می شویم (در حالی که چنین نیست)» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۱۸۲). برخلاف روایات قبل، این روایت در مقام بیان عرضه اعمال نیست، بلکه ظهور روشن تری در شهود اعمال دارد و چنین دانشی از لوازم مقام امامت معرفی شده است.

در روایتی با سند صحیح از امام صادق نقل شده است: «من شما را پشت سرم می بینم، همان گونه که در مقابلم می بینم» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۰). در دو روایت دیگر با سند صحیح از آن حضرت نقل شده است که رسول خدا(ص) فرمود: «من شما را در حالی که در خواب هستم می بینم، همان گونه که در بیداری می بینم.» در یکی از این دو روایت، این جمله نیز در ادامه آمده است: «چشمم می خوابد، اما قلبم نمی خوابد» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۱ و ر.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۹). این گونه روایات نیز مؤید آن است که ائمه(ع) به ابزارهای شهودی مجهزند که دیگران از آن بی بهره اند. آنان حتی در حالت خواب، از مشاهده امور و اعمال غافل نیستند.

عمودِ نورانی و عرضه اعمال

در روایات متعدد و مستفیضی از امام باقر و امام صادق درباره «عمود» یا «مناری از نور» سخن گفته شده است که به نظر می رسد، عرضه اعمال به امامان از طریق آن انجام می شود. مجموع این روایات از این دو امام، به بیش از سی روایت می رسد که با وجود تفاوت هایی در محتوا، از عمودی از نور گزارش می دهند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۳۱۴۴۲). از امام باقر با سند صحیح نقل شده است: «درباره امام (از روی نادانی) سخن نگویید. (او) سخنان را می شنود، در حالی که جنینی در شکم مادرش است... پس زمانی که به امر (امامت) قیام می کند، خداوند برای او در هر شهری مناری بلند می کند که (در آن) به اعمال مخلوقات می نگرد» (صفار،

ص: ۸۶

۱۴۰۴ق: ۴۳۶۴۳۷ و ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۹۵۲۹۶). در روایات برخی دیگر از ائمه(ع) نیز می توان اشاراتی به این عمود یافت. بنا بر روایتی، امام رضا، عمود نور را وسیله ای بین خداوند و بین امام معرفی کرده است که در آن اعمال بندگان را می بیند و امام به هر دانشی نیاز داشته باشد، از طریق آن دریافت می کند (صدوق، ۱۳۶۲، ۲: ۵۲۸؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۱۳۲۱۴).

با توجه به وجود روایاتِ دارای سند های صحیح در این مجموعه و مستفیض بودن مجموع روایاتِ این موضوع، در اصل وجود عمود یا مناری از نور که امام از طریق آن، برخی علوم ویژه را دریافت می کند، جای تردیدی نیست. اختلافاتی درباره زمانِ استفاده امام از این عمود نور در روایات یاد شده مشاهده می شود که به نظر می رسد به مراتب یا مراحل عرضه عمود برای امام اشاره داد که از دوران جنینیِ امام شروع شده و تا به عهده گرفتنِ مسئولیت امامت تکمیل می شود (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۳۱۴۴۲). از مجموع روایات یاد شده می توان دریافت که مهم ترین کارکرد این عمود، عرضه اعمال مردم به امام است. البته برخی روایات یاد شده، این احتمال را تقویت می کنند که علوم دیگری نیز از این طریق در اختیار امام قرار می گیرد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۴۲).

چیستیِ عمود نورانی

در روایتی از امام صادق آمده: «خداوند، عمودِ نور را از تمام مخلوقاتش غیر از امام، پنهان داشته است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۳۹۴۴۰). چنین حقیقتی می تواند حقیقتی مادی، مانند برخی امواج نور یا صوت باشد که برای افراد عادی قابل مشاهده و شنیدن نیست. احتمال دیگر آن است که عمودِ نور، حقیقتی غیرمادی است که تنها ائمه(ع) قادر به دیدن (شهود) آن هستند. به نظر می رسد این دیدگاه با شواهد یادشده در بحث عرضه اعمال، هماهنگ است.

نکته دیگر آن که، در اکثر روایات مربوط به عمود نور، این تعبیر تکرار شده است که امام در آن عمود، اعمال بندگان خدا یا مطالب دیگر را مشاهده می کند. تعابیر «یَرَی بِهِ» و «یَنْظُرُ بِهِ» در اکثریت این روایات آمده است که تأکید بر آن است که علم به اعمال از طریق مشاهده است، نه گزارش. بنابراین این برداشت تقویت می شود که شیوه عرضه اعمال به ائمه(ع) در عمودِ نورانی، دیدن است؛ با وجود این، هنوز برخی جزئیات این موضوع، مانند علت تشبیه به عمودِ نورانی روشن نیست.

ص: ۸۷

۳. شهود سایر حقایق

افزون بر شهود باورها و اعمال، روایاتی از شهودِ امور مختلفی مانند بیماری یا سلامتی افراد، حوادث برزخ و قیامت و دیگر حقایق پنهان جهان توسط امام خبر می دهند. در روایتی نقل شده است: یکی از اصحاب امیرالمؤمنین خدمت ایشان رسید، در حالی که رنگ چهره اش از بیماری زرد شده بود. امام از علت زردیِ چهره او پرسید. آن فرد از بیماری خود خبر دارد. آن حضرت فرمود: «به درستی که ما از شادی شما، شاد و از غم شما، اندوهگین و از بیماری تان، بیمار می شویم و برایتان دعا می کنیم؛ پس شما دعا می کنید و ما آمین می گوییم.» آن فرد عرض کرد: «دانستم که چه می گویید، اما چگونه ما دعا می کنیم و شما آمین می گویید؟!» حضرت پاسخ داد: «برای ما حاضر و غایب یکسان است» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۶۰). جواب امام در واقع پاسخِ این استبعاد راوی بوده است که چگونه آن حضرت، در حالی که در همه جا حضور ندارد، از دعای شیعیانش آگاه است و آمین می گوید و پاسخ امام، بیان گرِ این واقعیت مهم است که آن حضرت از احوال شیعیان خود در مناطق مختلف آگاه بوده، برای آنان دعا می کند و دعای آنان را آمین می گوید. آگاهیِ این گونه از طریق حواس عادی، ممکن نیست. تعبیر «برای ما حاضر و غایب یکسان است»، ظهور در آن دارد که آنان به امور پنهان از حواس عادی، همچون امور قابل مشاهده آگاهند. سؤال ابتداییِ امام گویا به جهت ایجاد انس و زمینه چینی برای بیان آن مطالب بوده است؛ مانند سؤال خداوند متعال از حضرت موسی در وادی مقدس طوی (طه: ۱۷۱۸).

در روایتی دیگر، مشابه مطلب فوق نقل شده است. بنا بر این روایت، امیرالمؤمنین به یکی از اصحابش فرمودند: «هیچ مؤمنی نیست که مریض شود، مگر آن که ما به بیماریِ او بیمار می شویم و محزون نمی شود، مگر آن که به اندوه او، اندوهناک می شویم. دعا نمی کند، مگر آن که دعای او را «آمین» می گوییم. ساکت نمی شود، مگر آن که برای او دعا می کنیم.» راوی می گوید: عرض کردم: «خدا مرا فدای شما بگرداند! آیا این برای کسانی است که همراه شما در دار الاماره هستند؟ درباره کسانی که در اطراف زمین (پراکنده هستند) چه می اندیشید؟» امیرالمؤمنین فرمود: «هیچ مؤمنی در شرق زمین و غیر آن، از (دید) ما پنهان نیست» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۵۹، ۲۶۰؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۲). این گونه تعابیر به خوبی از مشاهده حقایقی فراتر از دید عادی انسان ها توسط آن حضرت حکایت دارد.

در خطبه معروف «قاصعه»، آن حضرت در فرازی ابتدای نزول وحی بر پیامبر اعظم(ص) را این گونه گزارش داده اند: «نور وحی و رسالت را می دیدم و عطر پیامبری را استشمام می کردم و

ص: ۸۸

به درستی که ناله شیطان را هنگامی که وحی بر ایشان نازل شد، شنیدم. پرسیدم: ای پیامبر خدا! این ناله چیست؟ فرمود: این شیطان است که از پرستش خویش ناامید شده است. تو آنچه من می شنوم، می شنوی و آنچه من می بینم می بینی؛ (فرقی میان من و تو نیست) جز این که تو پیامبر نیستی، بلکه وزیر هستی و بر راه خیر قرار داری» (رضی، ۱۴۱۴ق، خ۱۹۲: ۳۰۱).

در نقلی دیگر آمده است که آن حضرت، در وادی السلام ساعاتی طولانی با اموات گفت وگو کرده و به راوی خبر دادند که اگر برای تو (حقایق) آشکار می شد، می دیدی که آنان با محبت، حلقه حلقه (در کنار هم نشسته اند) و با هم سخن می گویند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵: ۵۹۹). مجموعه این گونه روایات نشان می دهد آن حضرت حقایقی را می دیدند که دیگران نمی دیدند.

روایاتی که بیان می کنند که: ملکوتِ آسمان ها و زمین به امیرالمؤمنین نشان داده شده است، نیز می تواند در این مجموعه قرار گیرد. در روایتی با سند صحیح از امیرالمؤمنین نقل شده است: «نُه چیز به من داده شده است که قبل از من به کسی غیر از پیامبر(ص) داده نشده است. راه ها برای من گشوده شده است (شاید مقصود راه های آسمان، یا راه های رسیدن به علوم الهی و حقایق پنهان باشد)؛ به مرگ ها و بلاها و نَسَب ها و فصل خطاب آگاه شده ام. به درستی که به ملکوت به اذن پروردگارم نظر کردم؛ پس هیچ چیز از گذشته و آینده برایم مخفی نماند» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۰۵ و ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۰۱؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۲: ۴۱۴۴۱۵). از تعابیر این روایات پیداست که مشاهده ملکوت آسمان ها و زمین، به معنای مشاهده حقایقی بزرگ و الهی بوده است که از دید دیگران پنهان است.

در روایتی از امام باقر در تفسیر آیه: «وَ کَذٰلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ» (انعام: ۷۵) نقل شده است: «برای او از زمین پرده برداشته شد تا زمین و ساکنانِ آن را دید و از آسمان (پرده برداشته شد) تا آسمان، ساکنانش، فرشتگانی که آسمان را حمل می کنند و عرش و ساکنان آن را مشاهده کرد. همین گونه به صاحب شما نشان داده شد» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰۶۱۰۷). مقصود از «صاحبِ شما»، خود امام باقر است. در روایتی با سند صحیح از آن حضرت، مشابه همین مطالب بیان شده و در پایان آن آمده است: «همین کار (نشان دادن ملکوت آسمان ها و زمین) برای رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین انجام شده است» (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۰۵). در روایاتی مستفیض از امام صادق نیز از مشاهده ملکوتِ آسمان ها و زمین توسط پیامبر(ص) و ائمه(ع) خبر دادند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰۷ ۱۰۸). در این روایات که سند برخی صحیح است، نیز چگونگی مشاهده ملکوت آسمان ها و زمین برای حضرت ابراهیم به برداشته شدن پرده از برابر دیدگان او تشبیه شده و تصریح شده است که این

ص: ۸۹

اتفاق به حضرت ابراهیم اختصاص نداشته و برای رسول خدا(ص) و ائمه(ع) نیز رخ داده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰۷، ح۲، ۴ و ۵). تعبیر «پرده برداشتن» اشاره به این نکته دارد که این مشاهده، دیدن اموری را شامل می شود که از سنخ امور مادی نیستند، اما در جهان وجود

دارند.

برخی دیگر از روایات به بیان موارد دیگری از شهود پرداخته اند. در روایتی با سند موثق، امام صادق ضمن خبر دادن از زمان مرگ یکی از اصحابش فرمود: «گویا به تو و رفیقت می نگرم که در بهشت در درجه یکسانی قرار دارید» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۶۵). تعبیر «گویا به تو و رفیقت می نگرم»، بیان گرِ نوعی مشاهده از سوی ایشان درباره حقایق پنهان جهان آخرت است. این گونه روایات هم چنین نشان می دهند که علوم ائمه(ع) به جهان مادیِ ما محدود نیست، بلکه حقایق جهان آخرت را نیز شامل می شود. مجموعه این شواهد مؤید آن است که ائمه(ع) از طریق شهود، به برخی حقایق جهان آگاه می شوند.

نتیجه گیری

مهم ترین نتایج این بحث را می توان این گونه بر شمرد:

۱. شهود یا همان دیدن حقایق غیر مادی توسط قلب، یکی از شیوه هایی است که برخی علوم بدان روش در اختیار ائمه(ع) قرار می گیرد.

۲. مرور بر روایاتِ نقل شده نشان می دهد اموری مانند باورها، اعمال و سایر حقایق جهان، مانند ملکوت آسمان ها و زمین، حوادث برزخ و قیامت و... از مصادیق علوم شهودی ائمه(ع) هستند.

۳. اگرچه برخی از این روایات به تنهایی به جهت ضعف سندی اطمینان آور نیستند، مجموعه روایات یک دیگر را تأیید کرده و در هر یک از سه موضوع محوری بحث (شهود باورها، شهود اعمال و شهود سایر حقایق جهان) روایات معتبر و قابل توجهی نیز وجود دارد که تردیدِ یاد شده را برطرف می کند.

ص: ۹۰

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب ، قم، علامه، چاپ اول.

۳. ابن عبد الوهاب، حسین بن عبدالوهاب، (بی تا)، عیون المعجزات، قم، مکتبه الداوری، چاپ اول.

۴. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، [بی جا]، الزهراء، چاپ دوم.

۵. تلمسانی، عفیف الدین سلیمان، (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، قم، بیدار، چاپ اول.

۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان سوریه، دارالعلم الدار الشامیه.

۷. سید رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، چاپ اول.

۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۹. ، (۱۳۶۲)، الخصال، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.

۱۰. ، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا، تهران، جهان، چاپ اول.

۱۱. ، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۱۲. ، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

۱۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلّی الله علیهم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۱۵. طباطبایی، سیدمحمدکاظم، (۱۳۹۰)، منطق فهم دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.

۱۷. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه، چاپ اول.

۱۸. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغه، بیروت، دارالآفاق الجدیده، چاپ اول.

۱۹. فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران، مولی، چاپ اول.

۲۰. قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی، چاپ اول.

۲۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.

۲۲. قیصری رومی، محمدداوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

ص: ۹۱

۲۳. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی إختیار معرفه الرجال، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

۲۵. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۷. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول.

۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول.

۲۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا].

۳۰. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، الهادی، چاپ اول.

ص: ۹۲

تأملی دوباره در خداشناسیِ فطری با تأکید بر موانع فطرت و عوامل مانع زدایی از آن

اشاره

اکبر ساجدی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۱۶

چکیده

خداشناسیِ فطری با عنایت به موانع فطرت و عوامل مانع زدایی از آن، موضوع اصلی مقاله حاضر است. نویسنده کوشیده است با تقریر دوباره تفسیرهای سه گانه از فطرت، روشنیِ وجود خدا را از این منظر مورد بررسی قرار دهد. با مراجعه به آموزه های دینی معلوم می شود که بین فطرت، ایمان و تسلیم با تجلی حقیقت الهی رابطه معناداری وجود دارد؛ در مقابل، کفر و لجاجت نیز با اختفای حقیقت الهی مرتبط است. در این میان، توجه به موانعی که جلوی تأثیرگذاری فطرت را گرفته و عواملی که اسلام برای مانع زدایی از فطرت در نظر داشته توانسته است، زوایای پنهانی از این مسئله را آشکار سازد. تبیین های نموداری و بررسی شبهه دور در مسئله فطرت، از نوآوری های پژوهش حاضر است.

واژگان کلیدی

فطرت، تفسیرهای سه گانه از فطرت، تجلی حقیقت خدا، موانع فطرت، شبهه دور در فطرت.

۱- استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تبریز.

ص: ۹۳

طرح مسئله

از جمله مباحثی که می توان تجلی وجود خدا را در آن ردیابی کرد، موضوع فطرت الهی است. بنا بر آموزه های دینی، انسان با فطرتی خدایی آفریده شده است (روم: ۳۰). تفسیرهای گوناگونی که از فطرت شده، روشنیِ وجود خدا را اثبات می کنند. در این میان تبیین جایگاه فطرت، پیامبر و عقل در نظام اعتقادی اسلام می تواند تبیین دیگری بر روشنی وجود خدا قلمداد شود. باید معلوم شود: خداشناسی فطری طبق آموزه های دینی در کدامین جایگاه قرار دارد؟ و در همین راستا، فطرت الهی با چه تبیینی به تجلی حقیقت خدا منجر می شود؟ نقش انبیا و عقل در شکوفایی فطرت چیست؟ مهم ترین موانع شکوفایی فطرت چیست و اسلام برای آن ها چه راه کارهایی ارائه کرده است؟

سه نظریه در فطرت الهی

اشاره

در باب فطرت خداییِ انسان، سه نظریه وجود دارد: نظریه اول آن است که شناخت حصولیِ خدا را فطریِ بشر می داند؛ نظریه دوم، عقیده فطری را علم حضوری بشر به خداوند تلقی می-کند و نظریه سوم، فطرت الهی انسان را مربوط به دل و گرایش های درونیِ انسان

می داند (واعظی، ۱۳۸۵: ۸۵). تقریری از این سه نظریه چنین است:

نظریه اول

طبق این نظریه، گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی است. خداشناسی فطری به معنای شناخت ذهنی و عقلی فطری همان است که نوعی دلیل دارد، ولی دلیلی که ذهن برای آن احتیاج به تلاش ندارد. در منطق، قسمی از بدیهیات ثانویه، فطریات است و آن عبارت است از قضایایی که ثبوت محمول برای موضوع به سبب واسطه ای است که نیاز به کشف ندارد و آن واسطه همیشه در ذهن موجود است. خداشناسی فطری در معنای علم حصولی و علم عقلانی یعنی عقل از راهی به وجود خدا پی ببرد که این راه همیشه برایش باز باشد؛ در نتیجه لازم نیست عقل، راه مزبور را کسب کرده و بیاموزد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۸۲۹).

نظریه دوم

نظریه دوم، علم حضوری انسان به خداوند را فطریِ بشر می داند. دل انسان ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد و هنگامی که انسان به اعماق وجود خویش توجه کند، چنین رابطه ای را خواهد یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۴).

ص: ۹۴

آموزه های دینی هنگامه اضطرار و بیچارگی را در انسان های عادی، زمینه ساز ظهور و بروز این معرفت شهودی معرفی کرده است. هنگامی که همه اسباب مادی از بین رونـد، نهان انسان خـدا را با بینش شـهودی می بینـد و از حضـرتش کمک می طلبـد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۸۱۸۲).

زمینه این شـهود حضوری در همه انسـان هـا وجود دارد، ولی اکـثر مردم، به خصوص در اوقـاتی که سـرگرم امور زنـدگی هسـتند، توجهی به این رابطه قلبی ندارند، ولی هنگامی که امیدشان از همه اسباب قطع می گردد، به این رابطه قلبی توجه می کنند (مصـباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۶).

نظریه سوم

نظریه سوم، فطرت را گرایشـی درونی دانسـته، معتقـد است خـداجویی و خـداپرستی، فطریِ انسان می باشد. گرایش به خدا در همه انسان ها وجود دارد و همین گرایش و احساس، می توانـد مبنای اثبات وجود خداونـد قرار گرفته، پایه خداشناسـی گردد، نه آن که خداشناسی مستقیماً و بدون وساطت خداجویی، فطریِ بشر قلمداد شود.

کسـی که می گویـد خداشناسـی فطری است، می گویـد در وجود انسـان تمایلی عالی هست که آن، تمایل به پرسـتش است؛ انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می داند و دلش می خواهد از زندان «خودی» خارج شود و به آن حقیقت نزدیک شود و او را تسبیـح و تنزیه کنـد و به سوی او برود؛ تمـایلی این گونه در وجودش هست که او را می کِشـد. روی این حساب، پس در دل انسان (نه در مغز انسان) و در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه خداشناسی هست (مطهری، ۱۳۷۴، ۴: ۴۰).

عشق به کمال در همه افراد بشر موجود است. هر انسانی معشوق خود را در چیزی یافته است و کعبه آمال خود را در چیزی دانسته و به سوی آن متوجه شده و از دل و جان، خواهان آن است. بنابراین، اگرچه در میان انسان ها در تشـخیص کمال و این که محبوب و معشوق حقیقی کیست و کمـال حقیقی در چیست، نهایت اختلاف وجود دارد، اما در اصل میل و گرایش و عشق به کمال، مشترک هسـتند. ممکن است کسـی ثروت را کمال حقیقی و دیگری قدرت و شـهرت را محبوب حقیقی خود بپندارد و دیگری علم و جمال را؛ همگی خطای در تطبیق دارند و به دنبال کمال موهومی می روند و آن را کمال حقیقی می پندارند (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۲۱۸۳).

این که همه انسان ها به حقیقت گرایش دارنـد و می خواهنـد از حقیقت پیروی کننـد، همان چیزی است که اسـلام همه را به طرف آن فرا خوانده است. اسلام، انسان را به طرف چیزی ناآشنا و

ص: ۹۵

غیر قابل قبول دعوت نکرده، بلکه او را به طرف حقیقتی فرا خوانده که همه انسان ها در برابر آن حقیقت خاضعند و آن این که حق باید مورد تبعیت قرار گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۷).

هرگاه به آن [فطرت] مراجعه می کنیم، درمی یابیم که او عاشق کمال و بلکه مطلق خیر است، به طوری که اگر بر همه خیرها و کمالاتی که در زمین وجود دارد، اطلاع پیدا نماید یا احتمال بدهد که در کره دیگری نیز خیر و کمالی وجود دارد، بدون شک آرزوی آن را دارد. ... و بعد از مراجعه به فطرت، اموری چند برای ما کشف می شود: اول: هر آنچه می یابیم، معشوق ما نیست...؛ دوم: حدی برای عشق فطری نیست...؛ سوم: خستگی و فتور برای فطرت نیست، گرچه همه راه ها را طی کرده و به همه خطرها تن داده باشد. آن گاه پس از مراجعه و مکاشفه مزبور، از فطرت خویش بپرس و بگو: «ای ذات و حقیقت من! از من چه می خواهی؟ از هر کمالی به تو خورانیدم و از هر جمالی تو را نوشانیدم؛ نه سیر شدی نه سیراب! دیگر از من چه می خواهی؟» سپس گوش کن که فطرت با لسان الهام این چنین

می گوید: «من خواهان کمال محض و جمال صرف هستم.» و چون به وجود عشق مطلق بالفعل در ذات و فطرت خود پی بردی، به گونه ای که در آن هیچ کسی با دیگری فرقی ندارد، چه پیامبر، یا وصی، چه مؤمن یا کافر، چه سعادت مند یا شقاوت مند، [بدان که] عشق از اوصاف اضافی است، معشوق می خواهد، و همان طور که تو عاشق بالفعل هستی، پس حکم کن که معشوق فطرت نیز در وادی هستی موجود است (شاه آبادی، ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۳۰).

از هر روی، چه فطرت حصولی تلقی شود و چه شهودی و یا گرایش درونی، آنچه مهم است، روشنیِ وجود خداست. طبق هر سه نظریه، خدا برای انسان، موجودی ناآشنا نیست؛ او برای همه شناخته شده است.

اکنون جا دارد که جایگاه فطرت در نظام عقیدتی اسلام مورد بررسی قرار گیرد، تا زوایای دیگری از روشنی خدا تبیین شود.

جایگاه فطرت در نظام عقیدتی اسلام

آموزه های اسلامی سه مرحله برای خداشناسی دینی ارائه کرده است که توجه به آن ها، جایگاه فطرت را در نظام عقیدتی اسلام مشخص می کند. این سه مرحله عبارتند از: ۱. تعریف، ۲. تذکر و ۳. تسلیم.

ص: ۹۶

۱. در موقف تعریف، خداونـد خود را در مرحله ای پیش از این که انسان ها به این عالم (دنیا) بیایند، شـناسانده است. این شـناسایی همان فطرت خداشناسـی انسان است که توأم با آفرینش انسان می باشـد؛ یعنی انسان از روزی که آفریـده شـده، خداشـناس آفریده شده است.

۲. تـذکر، مرحله دوم خداشناسـی دینی است. انسان در عالم دنیا به خاطر عللی، از معرفت فطری خدا غافل می شود و خداوند متعال بـا مجهز کردن انسـان به ابزار عقـل در مقـام عامـل درونی، و ارسـال پیـامبران در مقام عامل بیرونی، زمینه یادآوری و تـذکر معرفت پیشین را برای انسان فراهم کرده، حجت خود را بر انسان ها تمام می کند.

۳. تسلیم در جایگاه نتیجه طبیعی و مقبول دو مرحله پیشین، عبارت است از این که انسان پس از تذکر معرفت الهی، در برابر خدا سر فرود آورده، به او ایمان می آورد (برنجکار، ۱۳۷۴: ۳۱۳۲).

بنـابراین، فطرت در مقـام زیربنای نظام عقیـدتی، جایگاه ویژه ای دارد و پیامبر و عقل به عنوان متـذکران فطرت، نقش شـکوفاسازان فطرت را ایفا می کنند.

در توضیح جایگاه «تذکر» سه مطلب را خاطرنشان می کنیم:

۱. از نظر قرآن، رسالت پیامبر(ص) امری جهانی و برای همه افراد بشر در تمام ادوار و اعصار است:

«وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاَّ رَحْمَهً لِلْعالَمِینَ»؛ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم (نساء: ۱۰۷).

«وَ ما أَرْسَـلْناکَ إِلاَّ کَافَّهً لِلنَّاسِ بَشـیراً وَ نَذیراً»؛ و ما تو را جز [به سِـمَتِ] بشارت گر و هشداردهنده برای تمام مردم، نفرستادیم (سبأ: ۲۸).

۲. قرآن، رسـالت جهان شـمولیِ پیامبر(ص) را در کنار عناوینی چون: «تعلیم»، «تزکیه»، «تبشـیر»، «انـذار»، به عنوان «تـذکر» یاد کرده است:

ص: ۹۷

«کَلَّا إِنَّها تَذْکِرَهٌ»؛ زنهار این [آیات] تذکر است (عبس: ۱۱).

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِکْری لِلْعالَمِینَ»؛ این [قرآن] جز تذکری برای جهانیان نیست (انعام: ۹۰).

و شخص پیامبر(ص) نیز مذکّر و یادآور معرفی شده است:

«فَذَکِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَکِّرٌ»؛ پس تذکر ده که تو تنها تذکردهنده ای (غاشیه: ۲۱).

پس از نظر قرآن، رسالت «تذکر» است.

۳. تذکر و یادآوری در موردی مناسب است که سابقه آگاهی و سابقه شناسایی بوده باشد و بار دوم تکرار شود تا از یاد نرفته، به مقتضایش عمل شود. پس اگر مطلبی برای اولین بار به کسی گفته می شود آموختن خواهد بود، نه یادآوری (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۱۷۲).

در بین افراد بشر که همگان مشمول خطاب های قرآن هستند، غیر از اهل کتاب که با این معارف آشنا بودند، منکران و ملحدانی یافت می شوند که با نغمه: «إِنْ هِیَ إِلَّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما نَحْنُ بِمَبْعُوثِینَ» (۱)، معاد را انکار کرده و با جمله: «نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا إِلَّا الدَّهْرُ»(۲) ، مبدأ را منکر می شوند. و مادامی که دلیل کافی بر تغلیب و مانند آن اقامه نشود، به استناد همین ظواهر گفته می شود که معارف قرآن برای همه بشر تذکر و یادآوری است؛ بنابراین لازمه اش آن است که همگان با اصول کلی قرآن سابقه آشنایی داشته باشند؛ خواه مؤمن مقر، و خواه ملحد منکر (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۲).

پس این گونه پیام های قرآن برای همه جنبه یادآوری دارد، با این فرق که یادآوری مزبور تنها برای مؤمن سودمند است: «وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ»؛ و پند ده، که مؤمنان را پند سود بخشد (ذاریات: ۵۵). ولی اصل تذکر با عنوان خاص خود محفوظ است، خواه سودمند باشد، خواه نباشد: «فَذَکِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّکْری»؛ پس پند ده، اگر پند سود بخشد (اعلی: ۹).

تا حال این نتیجه به دست آمده است که: اولاً، قرآن برای همگان نازل شده است، اعم از مؤمن و ملحد؛ ثانیاً، در جایگاه تذکره و یادآوری است. در نتیجه، همگان در نهاد خود بینش و گرایش خدایی را دارا هستند و با معارف کلی دین سابقه آشنایی داشته اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۲۷۳).

در کنار آیات تذکر، آیات دیگری است که به جریان سلبی اشاره می کند و می گوید: کافران، خدا را فراموش کرده اند. عنوان «نسیان» مخصوص جایی است که سابقه آشنایی بوده باشد و اگر در خصوص افرادی که دین را قبلاً پذیرفته اند و سپس از آن مرتد شده اند، باشد، مناسب

۱- «جز این زندگانی دنیای ما چیزی نیست.می میریم و زندگی می کنیم و دیگر برانگیخته نخواهیم شد» (مؤمنون: ۳۷).

۲- «می میریم و زنده می شویم، و ما را جز طبیعت هلاک نمی کند» (جاثیه: ۲۴)

ص: ۹۸

خواهد بود، ولی اگر این عنوان درباره کافران اصلی که هرگز ایمان نیاورده اند به کار برده شود، نشانه آن است که آنان در موطنی خاص، به مبدأ آشنایی داشته اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۳).

از سویی، مخاطب قرآن همه انسان ها هستند، اعم از مؤمن و ملحد؛ از دیگر سو، قرآن تبیین معارف کلی دین را تذکر نامیده و از سوی سوم، از انکار ملحدان نیز با عنوان نسیان یاد کرده است. امورِ یادشده، شاهد خوبی است بر این که همگان با معارف اولیه دین سابقه آشنایی داشته-اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۵).

حال جایگاه فطرت، پیامبران و عقل را در نظام عقیدتی اسلام، می توان چنین ترسیم نمود:

فطرت در رأس نظام عقیدتی اسلام قرار داشته، عقل و پیامبر (حجت درونی و برونی) تذکر و یادآوری فطرت را برای انسان به ارمغان می آورند.

از سویی، فطرت خدایی و از سوی دیگر، تذکر و یادآوری فطرت، حجت را بر انسان تمام کرده، پای اراده انسان را به میان می کشند. این جاست که انسان اراده خود را در مقام اثرگذارترین عامل در تسلیم و کفر، بروز می دهد؛ پس انسان با اراده خود در برابر حق پس از اتمام حجت درونی و برونی یا تسلیم می شود و یا کفر را برمی گزیند.

در نهایت، «تسلیم» به تجلی بیشتر حق، و «کفر» به اختفای بیشتر آن منجر می شود (برنجکار، ۱۳۷۴: ۳۱۵۴).

ص: ۹۹

برای اراده کفر می توان این مـدل را ترسـیم کرد که مبـدأ آن فطرت توحیـدی است، امـا منتهـایش «ارباب متفرقون» است: «أ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّار»؛ آیا خدایانِ پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟ (یوسف: ۳۹)

در فرض اراده تسـلیم از سـوی انسـان، مـدل دایره واری را می تـوان برای نظـام عقیـدتی اسـلام ترسـیم کرد کـه مبـدأ و منتهـای آن خداست و آیه شریفه: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) را تداعی می کند.

تجلی و اختفای حق

نکته ای که توضیحش باقی مانده این است که چگونه تسلیم به تجلی بیشتر حق و کفر، به اختفای حق منجر می شود؟

اولین مرتبه از هدایت، مرحله ای است که در آن معرفتی از خدا به عموم انسان ها داده

می شود. این مرتبه از هدایت را «هدایت عامه» می نامیم. اگر آدمی در این مرحله به حقیقتی که

ص: ۱۰۰

دریافته و بر او متجلی شده، پشت کرده و کفران بورزد، در طریق کمال متوقف می شود و حتی ممکن است از یادآوری همان معرفت ابتدایی فطری نیز محروم گردد. اما در صورت تسلیم انسان در پیشگاه خدای رحمان، به میزان تسلیم و مجاهده، جلوه های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش کرده، معرفت مزبور شدت و نورانیت بیشتری می یابد. این تشدید معرفت که دارای مراحل بی شماری است، با عنوان «هدایت خاصه» مطرح می گردد، چراکه برای عموم افراد بشر رخ نمی دهد، بلکه مختص ایمان آورندگان است (برنجکار، ۱۳۷۴: ۸۰).

به عبارت دیگر، انقطاع از تعلقات دنیوی، عامل مهمی در تجلی حق است. تلاش و مجاهده مؤمنان در رفع تعلقات دنیوی و توجه به خدا و پرستش را می توان «انقطاع اختیاری» نامید. نتیجه انقطاع، تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معرفت فطری است. انقطاع مزبور در مؤمنان به خاطر ایمانشان اختیاری است، ولی در سایرین غالباً قهری و غیراختیاری است، چراکه هنگامی انقطاع برایشان حاصل می شود که به اضطرار افتاده، از اسباب مادی قطع امید کنند (۱) (برنجکار، ۱۳۷۴: ۷۹۸۰).

رابطه فطرت با سه نظریه پیشین

فطرتی که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته است، با سه نظریه مطرح شده در باب فطرت مرتبط است. سه نظریه مزبور عبارت بودند از:

۱. خداشناسی فطری از باب فطریات منطق، ۲. خداشناسی فطری از باب علم حضوری،

۳. خداگرایی فطری از باب حقیقت جویی.

از سویی دیگر، سه مرحله برای فطرتی که مورد بحث قرار گرفت، مطرح شد:

۱. تعریف، ۲. تذکر و ۳. تسلیم.

به نظر می رسد، فطرت به معنای فطریات منطقی، چندان قابل تطبیق با فطرت مورد بحث نیست، اما خداشناسی حضوری و خداگرایی کاملاً ـ با فطرت مطرح شده، مرتبط است. می توان چنین ادعا کرد که بین مرحله تعریف و خداشناسی حضوری، و بین مرحله تسلیم و خداگرایی، رابطه معناداری برقرار است.

۱- «فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُون»؛ و هنگامی که بر کشتی سوار می شوند، خدا را پاک دلانه می خوانند، و [لی] چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می ورزند (عنکبوت: ۶۵).

ص: ۱۰۱

موانع فطرت خداشناسی

فطرت، یکی از وجوه اشتراک انسان هاست. در مقابل، امور فراوانی وجود دارد که انسان ها را از هم جدا می کند و این امور، جلوه های بسیاری دارد. این امور را در دو بخش ارادی و غیرارادی می-توان جا داد. تنوع نژاد، فرهنگ، زمان، مکان، محیط، خانواده و... همگی غیرارادی اند؛ در مقابل، خلقیات، نفسانیات و رفتار انسان، ارادی هستند. با وجود امور اختلاف ساز مزبور، فطرت نمی تواند رسالت خود را به درستی ایفا کند.

عمدتاً می توان سه عامل را، علتِ اختلاف انسان ها در باب خداشناسی معرفی کرد:

۱. خلقیات و نفسانیات، اعم از فضایل و رذایل؛ ۲. رفتار و اعمال، اعم از خوب و بد؛ ۳. عوامل خارج از وجود انسان، مثل دوری یا نزدیکی به کانون دعوت اسلام، و تیزی یا کندیِ ذهن در درک معارف (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸۱۲۹).

توضیح این که، عوامل ذهنی و خارجی در اختلاف فهم ها اثر بسزایی دارد؛ هر کس یک جور تصور و تصدیق دارد، یک جور برداشت و داوری می کند و اختلاف فهم ها باعث می شود تا مردم در درک اصولی که اسلام اساس خود را بر پایه آن ها بنا نهاده، مختلف شوند.

اختلاف در فهم ها به چند امر منتهی می شود:

۱. اختلاف در فهم، گاهی به اختلاف در خُلق های نفسانی و صفات باطنی (فضایل و رذایل) مربوط می شود. این صفات، تأثیر بسیاری بر درک علوم و معارف بشری دارند، چون استعدادهایی را که ودیعه در ذهن است مختلف می سازند. انسانی که دارای صفت حمیده «انصاف» است، داوریِ ذهنی اش و درک مطلبش نظیر انسان دیگری که متصف به چموشی و سرکشی است، نمی باشد؛ انسان معتدل و باوقار و سکینت، معارف را طوری درک می کند و انسان عجول و یا متعصب و یا هواپرست و یا هرهری مزاجِ زودباور، طوری دیگر درک می نماید و انسان ابله و بی شعوری که اصلاً خودش نمی فهمد چه می خواهد و یا دیگران از او چه می خواهند، طوری دیگر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸۱۲۹).

۲. گاهی برگشت اختلاف، به اختلافِ در عمل است، چون عمل آن کسی که مخالف حق است، به تدریج در فهم و ذهنش اثر می گذارد، زیرا عمل ما یا معصیت است و یا اقسام هوسرانی-های انسانی است که از این قبیل است اقسام اغواها و وسوسه ها که همه این ها، افکار فاسدی را در ذهن همه انسان ها و مخصوصاً انسان های ساده لوح تلقین می کند و ذهن او را آماده می سازد برای این که آرام آرام شبهات در آن رخنه کند و آرای باطل در آن راه یابد، و آن

ص: ۱۰۲

وقت است که باز فهم ها مختلف می گردد؛ افکاری حق را می پذیرنـد و افکاری دیگر از پـذیرفتن آن سـر باز می زننـد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸۱۲۹).

۳. سومین عامـل اختلاـف در فهـم، اختلاـف عوامـل خـارجی است؛ مثل دوری از شـهر و در نتیجه از مسـجد و منبر و دست نیافتن به معـارف دینی. این گونه افراد از معـارف دین یا هیـچ نمی داننـد و یا آنچه می داننـد، بسـیار ناچیز و انـدك است و یا تحریف شـده است، و یـا فهم خود آنان قاصـر است و به خاطر خصوصـیت مزاجشان، دچار بلاهت و کنـدذهنی شـده انـد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸۱۲۹).

حال باید دید که اسلام برای رفع این موانع چه تدبیری اندیشیده است.

راه کارهای اسلام در برطرف کردن موانع فطرت

اشاره

اسـلام به چیزی دعوت کرده که اختلاف فهم ها در آن مؤثر نیست و آن عبارت است از این که بایـد از حق پیروی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۷). این مطلب، همان گرایشی

است که پیش تر بـا عنوان نظریه سوم فطرت خـدایی بیان شـد؛ البته آن جا فطرت گرایشـی درونی و میلی باطنی قلمـداد شـده بود و الآن همان میل باطنی در قالب قضیه ای ذهنی درآمده

است.

این مقـدار از فراخـوانی به سـوی فطرت، یقینـاً نـتیجه بخش نیست، زیرا عواملی وجود دارنـد که بـاعث می شونـد هر کس حق را بر اسـاس فهم و درك خود تفسـیر کرده، آن را بر چیزی تطـبیق کنـد که لزومـاً بـا تطـبیق دیگری برابر نیست؛ در نتیجه، سازوکارهـای دیگری نیز بایـد وجود داشـته باشـند تـا زمینه را برای اتحـاد فهم ها فراهم کننـد. این جاست که شأن تعلیمی، تزکیه ای و تبلیغی انبیا خود را نشان داده و زمینه اتحاد فهم ها را فراهم می کند.

راهکار اول

اگر اخلاقیات باعث اختلاف فهم ها هستند، اسلام آن را با شأن تزکیه ای پیامبر(ص) حل کرده است.

تربیت دینی به خوبی از عهده حلّ این اختلاف برآمده است؛ اخلاق اسلامی با اصول دینی، معارف و علوم اسلامی ملایم و سازگار است. از اخلاق اسلامی که عبارت است از مکارم و فضایل اخلاق، عقایدی که مناسب آن است، ایجاد می شود. خداوند متعال می فرماید: «کِتاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسی مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَ

ص: ۱۰۳

إلی طَرِیقٍ مُسْتَقِیم»(۱) . و فرمود: «یَهْدِی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدِیهِمْ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ» (۲). و فرمود: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ» (۳) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸).

راهکار دوم

دومین عامل اختلاف فهم، اعمال و رفتار انسان بود. اسلام با توجه به شأن تعلیمی انبیا، این مشکل را نیز حل کرده است؛ اولاً، علومی را از طریق پیامبر(ص) به انسان ها آموخته که در سایه آن علوم، راه و چاه را تشخیص دهند؛ ثانیاً، زمینه گرایش به حق و مبارزه با باطل را با جعل قوانینی مثل امر به معروف و نهی از منکر فراهم کرده است. علامه طباطبائی در این باره می نویسد:

اسلام از عهده برطرف کردن این نوع اختلاف هم بر آمده، برای این که: اولاً، جامعه را به اقامه دعوت دینی و پند و تذکر دائمی و بدون تعطیل وادار نموده؛ ثانیاً، جامعه را به امر به معروف و نهی از منکر واداشته؛ ثالثاً، به مردم عادی کناره گیری از شکاکان و شبهه پردازان را توصیه کرده است: «وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ...».(۴) پس دعوت به خیر با تلقین و تذکرش، باعث ثبات و استقرار عقاید حقه در دل ها می شود، و امر به معروف و نهی از منکر موانعی را که نمی گذارد عقاید حقه در دل ها رسوخ کند، از سر راه برمی دارد. خدای تعالی در این باره می فرماید: «وَ إِذا رَأَیْتَ الَّذِینَ یَخُوضُونَ فی آیاتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّی یَخُوضُوا فی حَدیثٍ غَیْرِهِ وَ إِمَّا یُنْسِیَنَّکَ الشَّیْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّکْری مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمین * وَ مَا عَلیَ الَّذِینَ یَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شیْءٍ وَ لَکِن ذِکْرَی لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ * وَ ذَرِ الَّذِینَ اتخَّذُواْ دِینَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ غَرَّتْهُمُ الْحَیَوةُ الدُّنْیا وَ ذَکِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسُ بِمَا

۱- «... کتابی را بعد از موسی نازل شده [و] تصدیق کننده [کتاب های] پیش از خود است، و به سوی حق و به سوی راهی راست، راهبری می کند» (احقاف: ۳۰).

۲- «خدا هرکه را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب] به راه های سلامت رهنمون می شود و به توفیق خویش، آنان را از تاریکی ها به سوی روشنایی بیرون می برد و به راهی راست هدایتشان می کند» (مائده: ۱۶).

۳- «و کسانی که در راه ما کوشیده اند، به یقین راه های خود را بر آنان می نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است» (عنکبوت: ۶۹).

۴- «و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند، و آنان همان رستگارانند» (آل عمران: ۱۰۴).

ص: ۱۰۴

کَسَبَتْ...» (۱). خدای تعالی در این آیه شریفه، از شرکت در بحث و بگومگویی که خوض و خرده گیری در معارف الهیه و حقایق دینیه باشد، نهی می کند، چه با القای شبهه و یا اعتراض و یا استهزا، هرچند به صورت تلازمی و تلویحی. و یادآوری می کند که این امور از نبود جدیت و باور نسبت به معارف دینی، و به شوخی و بازی گرفتن دین ایجاد می شود که منشأ آن فریفته شدن به حیات دنیاست، که علاجش تربیت صالح و درست، و یادآوری مقام پروردگار است، که گفتیم اسلام به طور کامل، مئونه این تذکر دادن را کفایت کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۸۱۲۹).

راهکار سوم

مانع سوم، مانعی بود خارج از نفس انسان؛ مثلاً این که کسی در جایی به دنیا آمده است که خبر اسلام به آن جا نرسیده و یا ذهن و فکرش بسیار پایین بوده و درک مطالب برایش سخت و سنگین است. اسلام این مانع را با شأن دیگری از شئون پیامبر که عبارت است از «تبلیغ»، برطرف کرده است. شرط تبلیغ این است که «بلاغ مبین»(۲) باشد؛ یعنی اولاً برسد و ثانیاً به صورت رسا و آشکار باشد. از این رو، همه انبیا هم وظیفه داشتند که رسالتشان را به مردم برسانند و هم به گونه ای برسانند که با سطح درک مردم متناسب باشد.

علاج آن [مانع سوم]، عمومیت دادن به مسئله تبلیغ و مدارا کردن در دعوت و تربیت است، که هر دوی این ها از خصایص روش تبلیغی اسلام است؛ چنانچه می بینیم فرموده: «قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی»(۳) . معلوم است که شخص بابصیرت، مقدار تأثیر دعوت خود در دل ها را می داند، و می داند که در اشخاص مختلف که دعوت او را می شنوند تا چه حد تأثیر

۱- «و چون ببینی کسانی [به قصد تخطئه] در آیات ما فرو می روند از ایشان روی برتاب، تا در سخنی غیر از آن درآیند و اگر شیطان تو را [در این باره] به فراموشی انداخت، پس از توجه، [دیگر] با قوم ستمکار منشین. و چیزی از حساب آنان [ستمکاران] بر عهده کسانی که پروا [یِ خدا] دارند، نیست. لیکن، تذکر دادن [لازم] است، باشد که [از استهزا] پرهیز کنند. و کسانی را که دین خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفته است، رها کن و [مردم را] به وسیله این [قرآن] اندرز ده، مبادا کسی به [کیفر] آنچه کسب کرده به هلاکت افتد...» (انعام: ۶۸۷۰).

۲- «وَ ما عَلَی الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِینُ»؛ و بر فرستاده [خدا] جز ابلاغ آشکار [مأموریتی] نیست» (نور: ۵۴).

۳- «بگو: این است راه من، که من و هر کس (پیروی ام) کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می کنیم، و منزه است خدا، و من از مشرکان نیستم» (یوسف: ۱۰۸).

ص: ۱۰۵

می گـذارد؛ در نتیجه همه مردم را به یـک زبان دعوت نمی کنـد، بلکه با زبان خودِ او دعوت می کنـد تا در دل او اثر بگـذارد. هم چنـان کـه رسـول خـدا(ص) در روایـتی کـه شـیعه و سـنی آن را نقـل کرده انـد، فرمـوده: «انّـا مَعاشِرَ الانبیـاءِ نُکَلّمُ النّـاسَ عَلَی قَـدرِ عُقُولِهِم.»(۱) در قرآن کریم هم آمـده است: «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الـدِّینِ وَ لِیُنْـذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۲) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۹).

از مجموع مطـالب گذشـته این نتیجه به دست می آیـد که: اولاً، اسـلام انسان را به چیزی دعوت کرده که عوامل اختلاف آفرین در آن نقشـی ندارنـد؛ ثانیـاً، در مواردی که عوامـل مزبور بـاعث اختلاـف فهم هـا می شونـد، اسـلام عمـدتاً با «پیش گیری» و گاهی با «درمان»، موانع را از میان برداشـته است. پس منشأ بروز اختلاف در فهم و در عقایـد، سه جهت پیشـین بود. اسـلام از بروز بعضـی از آن ها جلوگیری نموده، نمی گذارد در جامعه پدید آید و بعضـی دیگر را بعد از پدید آمدن علاج کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۲۹).

حـال که سـخن به این جـا رسـید، شایـد این نکته هم تـداعی گردد که: اگر موانعی جلوی شـکوفایی فطرت را می گیرد و اسـلام با فرستادن انبیا این موانع را از میان برده است، همین

۱- «ما پیامبران، با مردم به انـدازه سـطح فکری شان سـخن می گوییم» (طبرسـی، ۱۳۸۵ق: ۲۵۱). این تعبیر با انـدکی تفاوت نیز نقل شده است: «قَالَ رَسُولُ اللهِ(ص): إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِیَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُکَلِّمَ النَّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۳).

۲- «و شایسـته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کننـد. پس چرا از هر فرقه ای از آنان، دسـته ای کوچ نمی کنند تا [دسـته ای بماننـد و] در دین آگـاهی پیـدا کننـد و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشـتند بیم دهنـد؛ باشـد که آنان [از کیفر الهی] بترسـند» (توبه: ۱۲۲).

ص: ۱۰۶

موانع برای عقل اندیشمند نیز می تواند سدّ راه شود و آن را از اندیشه درست بازدارد و اگر برای شکوفایی اندیشه به پیامبر نیاز باشد، دور پیش می آید، چون حجیت پیامبر باید با عقل اثبات شود؛ از این رو ابتدا باید لزوم دور تبیین شده، سپس پاسخ آن ذکر گردد.

لزوم دور در فرض تأثیرپذیریِ عقل و مانع زداییِ پیامبر

تا حال این نتیجه به دست آمد که: فطرت در معرض احساسات، شهوات و تمایلات انسان قرار گرفته، رسالت خود را نمی تواند به درستی ایفا کند؛ از این رو لازم است خدا با نیروی کمکی به داد فطرت رسیده، نقطه ضعف فطرت را جبران کند. نیروی کمکی عبارت بود از: عقل و پیامبر.

همین نقاط ضعف برای عقل نیز مطرح است و او نیز در معرض احساسات، شهوات و تمایلات قرار گرفته، آزادی خود را از دست می دهد؛ در نتیجه، لازم است خدا با نیروی کمکیِ پیامبر، نقاط ضعف عقل را نیز جبران کند. با این حساب، عقل دیگر نمی تواند نقش خود را در تشخیص حقانیت پیامبر به درستی ایفا کند، چون به خاطر غلبه عوامل درونی، آزادی عمل خود را از دست داده، تحت تأثیر آن ها قرار می گیرد؛ در حالی که عقل باید نقش اثباتی به معنای تشخیصی داشته و اثبات حقانیت پیامبر را جزو اولویت های خود بداند. عقل می تواند با حد وسط قرار دادن «اعجاز» و «حکمت خدا»، پیامبر راستین و دروغین را تشخیص دهد.

عقل در باب پیامبرشناسی چگونه می تواند با وجود احساسات، تمایلات و شهوات، کارآیی لازم را داشته باشد؟

گزاره های زیر را مورد توجه قرار دهید:

عقل انسان در معرض موانع درونی و برونی است.

خداوند با عنایت به شئون تزکیه ای، تعلیمی و تبلیغی پیامبر، از عقل انسان مانع زدایی کرده است.

برای تأثیر تزکیه، تعلیم و تبلیغ پیامبر، عقل باید حجیت پیامبر را احراز کند.

برای اثبات عقلانی صداقت پیامبر، باید پیامبر از عقل مانع زدایی کند.

برای مانع زدایی پیامبر از عقل، باید عقل صداقت پیامبر را احراز کرده باشد.

پس حجیت پیامبر، منوط به استدلال آزاد عقل می شود و استدلال آزاد عقل هم منوط به حجیت پیامبر خواهد بود و این دور است.

ص: ۱۰۷

پاسخ اشکال دور

قرار داشتن عقل و فطرت در معرض موانع برونی و درونی، و جبران آن از طریق شئون مختلف پیامبران، هرگز به معنای این نیست که موانع مزبور، علت تامه خمودی عقل و فطرتند و وجود پیامبران، علت تامه شکوفایی عقل و فطرت.

وجود موانع هرگز به معنای سلب اختیار از انسان نیست؛ در نتیجه انبیا زمینه ساز شکوفایی عقل و فطرتند، نه علت هستی بخش آن.

در رفع دور نسبت به عقل چنین می توان گفت که بزرگ نماییِ موانع، موجب کاستن نقش عقل و اراده خواهد بود. عقل هرچند مقهور موانع قرار می گیرد و به خطای اندیشه گرفتار می شود، ولی می تواند حتی بدون الهام از مکتب پیامبران، در تشخیص پیامبر راستین خود را از متاثر شدن برهاند؛ مثلاً اگر انسان عصبانی یا شهوانی شود، طبیعی است که اندیشه اش متأثر خواهد شد، ولی انسان می تواند حتی بدون درس تزکیه ای انبیا، این مقدار از زمینه ها را برای اندیشه فراهم کند که دست کم در تشخیص پیامبر متأثر نگردد و پیامبر راستین را از دروغین تشخیص دهد.

به عبارت دیگر، اگر در اثبات ضرورت نبوت، محدودیت(۱) عقل را مطرح کنیم، بزرگ نماییِ محدودیت عقل، خود مُدرَکات عقل را از درجه اعتبار ساقط می کند. اگر عقل در تشخیص راه سعادت محدود است، پس چرا در تشخیص ضرورت نبوت محدود نیست؟!

نکته حایز اهمیت این جاست که عقل به صورت مطلق محدود نیست تا همه مُدرَکاتش محدود شود. محدودیت عقل نسبی است؛ عقل نسبت به برخی از واقعیات محدود است، ولی نسبت به برخی دیگر کاملا مطلق است. نباید محدودیت عقل را به همه واقعیات سرایت داد. عقل مثل چراغی است که تا جایی را نشان می دهد و بیشتر از آن جا را نشان نمی دهد. این جاست که ابیات ذیل را نباید پارادوکسیکال دانست:

تا بدان جا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم (منسوب به ابوعلی سینا)

هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز معلومم شد که هیچ معلوم نشد (خیام، رباعی ۹۳)

انبیا برای تعلیم این گزاره به بشر که «خدا وجود دارد» نیامده اند، بلکه برای یادآوری گزاره مزبور و اهداف دیگری مبعوث شده اند. عقل نیز می تواند همان گزاره را دریابد. البته غیر از آن

۱- . یکی از محدودیت های عقل همین مقهوریت عقل نسبت به عوامل درونی و برونی است (ر.ک: عزیزی و غفارزاده، ۱۳۸۴: ۵۱).

ص: ۱۰۸

می تواند پیامبر راستین را از دروغین تشخیص دهد. هرچند اگر تحت تأثیر قرار گرفت، نه

می تواند خدا را یادآوری کند و نه پیامبر را تشخیص دهد، اما انسان می تواند به پشتوانه فطرتی که دارد، اندیشه اش را از تأثیر عوامل برهاند؛ در نتیجه عقل انسان می تواند بدون پیامبر نیز، خدا را یادآوری کرده، پیامبر راستین را تشخیص دهد.

همین تبیین را می توان در رفع دور نسبت به فطرت نیز به کار برد. انسان اگر تحت تأثیر قرار گرفت، فطرتش شکوفا نمی شود و به جای آب، به سراب گرایش پیدا می کند؛ اما انسان خودش می تواند حتی بدون راهنمایی پیامبران فطرتش را از متاثر شدن نجات دهد. پس این گونه نیست که پیامبران برای بشر برای این مقدار از فطرت و عقل ضروری باشند؛ گرچه در سایر ابعاد مثل جزئیات مسائل اعتقادی، قوانین شریعت، راه تزکیه و... یقیناً دست گیری پیامبران به عنوان عاملی منحصر ضروری است. از این رو، باید ارسال رسل را از سوی خدا، نسبت به معارف مزبور، لطف و تفضل خدا بر بندگان دانست، وگرنه همان فطرت و عقل برای مرتبه حداقلی کافی است.

به عبارت واضح تر، خداوند با ابزارهای درونی (عقل و فطرت) و بیرونی (پیامبران) حجت

را بر بندگانش تمام کرده است، اما باید دانست که اتمام حجت امری مقول به تشکیک است؛ وقتی گفته می شود: پیامبر و عقل برای انسان حجت را تمام کرده اند، باید پرسید: نسبت به

چه چیز؟

۱. اتمام حجت نسبت به توحید در مقام اساسی ترین اصل اعتقادی؛

۲. اتمام حجت نسبت به این که انسان باید خلقیات خود را با این روش خاص اخلاقی تزکیه کند؛

۳. اتمام حجت نسبت به این که انسان باید رفتارش را با این شریعت منطبق سازد؛ و... .

در این میان کسی وجود دارد که خدا را انکار می کند. باید بررسی شود که آیا برای او حجت تمام شده است؟

اگر او برخوردار از «فطرت»، «عقل» و «پیامبری با تمامی شئون تذکری، تزکیه ای، تعلیمی و تبلیغی» باشد، یقیناً حجت در «مرتبه حداکثری» برای او تمام شده است؛ یعنی او کسی است که نه تنها از ابزار درونی که از ابزار بیرونی نیز در حد اعلایی برخوردار بوده است، ولی با سوء اختیارش شریعت را به کناری زده، اخلاق را زیر پا گذاشته و عقل توانگرش را ناتوان ساخته و نهایتاً فطرتش را خاموش کرده است.

ص: ۱۰۹

اما اگر او فقط از فطرت، یا فطرت به همراه عقل و یا فطرت، عقل و شأن تذکری پیامبر بهره مند باشد، چگونه است؟

لازم است مرتبه حداقل اتمام حجت معلوم شود. در آن مرتبه می توان، حداقل امکانات انسان را اتمام حجت و امکانات افزون را لطف و تفضل خدا قلمداد کرد. اگر برای مرتبه حداقل اتمام حجت، فطرت و عقل کافی باشد، ارسال رسل نسبت به آن مرتبه تفضل خداست؛ پس بدون ارسال رسل، فطرت و عقل (نیروهای درونی انسان) می توانند هم خدا و صفات کمالیه اش را اثبات و تذکر دهند و هم صداقت پیامبر را با تکیه بر حد وسط اعجاز و صفت حکمت خدا اثبات کنند. در عین حالی که دیگر نیروهای انسان (احساسات، تمایلات و شهوات) می توانند برای امکانات مزبور مانع ایجاد کرده، آن ها را از اثبات، تذکر و تشخیص وادارند، اما انسان حتی بدون الهام از پیامبر نیز با تکیه بر اراده و اختیار خدادادی اش، می تواند مانع زدایی کرده، نیروهای مزبور را به مقصدشان رهبری کند.

پس بزرگ نماییِ موانع فطرت و عقل نباید به کاستن نقش امکانات خدادادی منجر شود، ولی اگر موانع مزبور در حد خود طرح شود، طبیعی است که امکانات بشری خواهند توانست آن ها را برطرف کنند و بدین صورت، شبهه دور پاسخ داده خواهد شد.

جمع بندی

اکنون پرونده «روشنیِ فطری خدا» را بسته، مهم ترین نتایج به دست آمده را مرور می کنیم:

۱. در باب رابطه «خدا» و «فطرت» سه تقریر ارائه شده است: ۱. علم حصولی آسان از باب فطریات منطق؛ ۲. علم حضوری و شهودی؛ ۳. گرایش درونی.

۲. با توجه به جایگاه فطرت در نظام عقیدتی اسلام، روشن می شود که تسلیم انسان در برابر تذکرات عقل و وحی، به تجلی بیشتر حق، و عدم تسلیم و اراده کفر به اختفای حق منجر

می شود.

۳. همه انسان ها در نهاد خود به حق گرایش داشته، در تمامی زمان ها و مکان ها در اصل این گرایش باهم اتفاق نظر دارند؛ هرچند در تشخیص این حق مختلفند.

۴. رذایل نفسانی و اعمال زشت به عنوان عوامل درونی، و دوری از کانون دعوت به اسلام و کندی ذهن به عنوان عوامل بیرونی، زمینه اختلاف را در فهم انسان ها از خدا فراهم می کنند که اسلام زمینه اختلاف مزبور را با شئون سه گانه تزکیه، تعلیم و تبلیغ انبیا از بین برده است.

ص: ۱۱۰

۵. بدون وجود انبیا نیز، فطرت و عقل انسان می تواند در مرتبه حداقل خداشناسی (خدا وجود دارد) آزادانه عمل کرده، مرتبه حداقلی حجت را بر انسان تمام کند.

۶. عقل انسان می تواند در تشخیص پیامبر راستین آزادانه اندیشیده، او را تشخیص دهد.

۷. بین «تقریرهای سه گانه از فطرت» و «تجلی وجود خدا برای انسان» رابطه معناداری وجود دارد. با تقسیم بندی تجلی فطری خدا در سه مرحله: تعریف، تذکر و تسلیم می توان مرحله «تعریف» را به تقریر دوم و مرحله «تسلیم» را به تقریر سوم از فطرت تطبیق داد.

نمودار ۵. جایگاه فطرت، پیامبر، عقل، اتمام حجت، اراده انسان،

ضلالت، هدایت در نظام عقیدتی اسلام

ص: ۱۱۱

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. برنجکار، رضا، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، تهران، مؤسسه نبأ.

۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم، الزهراء.

۴. خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۸)، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۵. شاه آبادی، محمدعلی، (۱۳۷۸)، الانسان و الفطره، چاپ شده در رشحات البحار، تصحیح، ترجمه و تحقیق: زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۷. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن، (۱۳۸۵ق)، مشکاه الانوار، نجف، کتابخانه حیدریه.

۸. عزیزی، حسین و غفارزاده، علی، (۱۳۸۴)، اندیشه اسلامی۲، قم، دفتر نشر معارف.

۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، معارف قرآن (۳-۱)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۱۲. واعظی، احمد، (۱۳۸۵)، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت.

ص: ۱۱۲

بررسی اقناع مخاطب در پاسخ گوییِ قرآن به شبهات اعتقادی

اشاره

داوود افقی(۱)

رضا برنجکار(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۷

چکیده

«اقناع» به معنای متقاعد کردن، فرآیندی ارتباطی است که هدف اساسی آن، انتقال محتوا با اثرگذاری و ایجاد تغییر در مخاطب است. از جمله ویژگی های برجسته پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی، اقناع مخاطب است و تمامی پاسخ های قرآن، دارای این ویژگی هستند. اقناع قرآنی، اقناعی کامل با ابزارهای مشروع و صحیح است که در چهارچوب اختیار و آزادی انتخابِ مخاطبان صورت می گیرد. قرآن در مسیر اقناع مخاطب، از شیوه های گوناگونی استفاده می کند. این مسیر با ایجاد اعتماد در مخاطب و جلب توجه او شروع شده و با ارائه دلایل، مستندات و استدلال های منطقی، مستحکم و غیر قابل خدشه، به اثبات موضع حق، متقاعد شدن و حصول تغییر در مخاطب می انجامد.

واژگان کلیدی

اقناع، اقناع مخاطب، پاسخ گویی قرآن، شبهات اعتقادی.

۱- استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۲- استاد دانشگاه تهران.

ص: ۱۱۳

درآمد

از تعاریفی که برای علم کلام بیان شده (برای آشنایی با برخی از تعاریف ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۲۲؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ۴۷۵؛ لاهیجی: ۱۴۲۶ق، ۱: ۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۳۴) برمی آید که علم کلام دارای دو بخش و جنبه اساسی است: جنبه استنباطی و جنبه دفاعی (۱)؛ به تعبیر دیگر، دو هدف و غایت علم کلام، استنباط عقاید دینی و دفاع از آن عقاید است. پاسخ به شبهات اعتقادی، مهم ترین بخش از جنبه دفاعیِ علم کلام است. این موضوع در کتاب و سنت نیز مورد توجه جدی قرار گرفته و دارای اهمیت ویژه و انکارناپذیری است. قرآن کریم در جایگاه مهم ترین منبع اسلامی، به شبهات اعتقادی پاسخ داده و بخشی از تلاش و کارکرد قرآن، معطوف به این مسئله است. پاسخ های قرآن به شبهات، دارای ویژگی هایی است که در راستای تحقق اهداف نزول آن قرار دارد. از میان این ویژگی ها، می توان از اقناع مخاطب به عنوان یکی از مهم ترینِ آن ها یاد کرد. در این مقاله در صدد هستیم تا نحوه توجه قرآن به این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم. بررسی مفهوم اقناع، خصوصیات اقناع قرآنی و چگونگیِ تحقق آن در پاسخ گویی قرآن به شبهات اعتقادی، مباحث اصلی این نوشته را تشکیل می دهد.

مفهوم «اقناع»

اشاره

«اقناع» در زبان عربی از ریشه «قنع» است و در کتب لغت، چند معنا برای آن ذکر شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۷۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۸۵؛ ابن فارس، ۱۳۷۸: ۸۳۹). یکی از این معانی، رضایت و خشنودی است، معنای دیگر سؤال و پرسش است و معنای سوم بالا بردن است و «اقنع رأسه» یعنی سرش را بالا برد (ابن فارس، ۱۳۷۸: ۸۳۹).

در لغت نامه های فارسی، اقناع به سر و چشم برابر چیزی داشتن، سر را برداشتن و به جانبی التفات کردن، خشنود گردانیدن و راضی کردن معنا شده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ۲: ۳۱۲۹).

امروزه اقناع بیشتر در حوزه دانش ارتباطات طرح می شود و در این دانش، تعاریف گوناگونی برای این اصطلاح خاص بیان شده است؛ از جمله در تعریف آن گفته شده: «اقناع، یعنی قانع و راضی کردن افراد جهت گرایش به موضوعی خاص یا انجام فعالیتی خاص»؛ «کوشش آگاهانه

۱- در تعریف جامعی که از کلام ارائه شده، آمده است: «کلام، دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین، تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته، به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می گوید» (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۱).

ص: ۱۱۴

فرد یا سازمان، برای تغییر نگرش، باور، ارزش ها یا دیدگاه های فرد یا گروهی دیگر را اقناع گویند»؛ «اقناع، فرایندی ارتباطی است که هدف آن، نفوذ در گیرنده پیام است؛ به این معنا که پیامی ترغیبی، نظر یا رفتار را به شکلی داوطلبانه به گیرنده ارائه می دهد و انتظار می رود این پیام در مخاطب یا گیرنده پیام، مؤثر واقع شود» و... (ر.ک: حاجی پور و حسینی، ۱۳۹۲: ۱۹). در جمع بندی کلی، درباره اقناع گفته شده است: «اقناع، فرایندی ارتباطی است که هدف اساسیِ آن، انتقال محتوا با اثرگذاری بر مخاطب است» (شاکر و حاجی پور، ۱۳۹۱: ۱۱).

از این تعاریف می توان چنین نتیجه گرفت که اقناع مخاطب، مساوی با اثرگذاری و تغییر در مخاطب است. این اثر گذاری و تغییر، ابتدا در ساحت اندیشه انسانی صورت می گیرد؛ لذا هدف اولیه، اقناع اندیشه مخاطب است. و در ادامه نگرش ها، باورها و رفتارهای مخاطب نیز تحت تأثیر قرار می گیرد؛ به همین دلیل است که اغلب از بحث اقناع، با عنوان «اقناع اندیشه مخاطب» تعبیر می شود.

مراد ما از اقناع در این بحث، که مربوط به پاسخ گوییِ قرآن به شبهات اعتقادی است، قانع ساختن و متقاعد کردن مخاطب است، به گونه ای که نگرش او را به مسئله مورد شبهه و سؤال، تصحیح کرده و تغییر می دهد و باعث زدودن شبهه می شود. قرآن از پاسخ به شبهه، صرفاً به دنبال غلبه و اسکات مخاطب نیست، بلکه اقناع اندیشه مخاطب و متقاعد ساختن او را نیز تعقیب می کند. اصولاً رفع شبهه و زدودن آن بدون اقناع مخاطب امکان ندارد، چراکه بدون اقناع، مخاطب در ذهن، فکر و درون خود، عذر و بهانه ای برای تبعیت از مفاد شبهه و گرایش به آن، به وجود می آورد و این یعنی پابرجا و زنده بودن شبهه.

به نظر می رسد، سخنِ گهربار امام صادق در تبیین جدال احسن، به این مسئله اشاره داشته باشد؛ آن حضرت ضمن اشاره به چند نمونه از جدال های قرآنی و تذکر آن ها به عنوان مصادیقی از جدال احسن، معیار و ملاک جدال احسن را این گونه معرفی می فرمایند: «فهذا الجدال بالتی هی احسن، لأنّ فیها قطع عذر الکافرین و ازاله شبهتهم» (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۳). و تا اقناع مخاطب صورت نگیرد، عذرها، بهانه ها و توجیه ها قطع نمی شود. بنابراین، ادعای ما این است که پاسخ های قرآن این خاصیت و شاخصه اقناع را دارند و هر انسان منصفی، اگر بدون لجاجت و تعصب و با آزاد اندیشی و حریت به سراغ پاسخ های قرآن برود، بی شک متقاعد و قانع خواهد شد.

اقناع قرآنی دارای سه ویژگی مهم و اساسی است:

ص: ۱۱۵

۱. اقناع کامل

اقناعِ مورد نظر قرآن، اقناع کامل است. قرآن نه تنها به دنبال اقناع اندیشه و فکر مخاطب است، بلکه فراتر از آن، اقناع روح و وجدان مخاطبان خود را نیز تعقیب می کند. ممکن است ذهن و فکر انسان در اثر استدلال و اقامه برهان، درباره مسئله ای قانع شود، اما این قانع شدن همواره مساوی با تصدیق و رضایت درونی نیست. به تعبیر شهید مطهری «بسیار اتفاق می افتد که انسان در مقابل یک دلیل ساکت می شود، اما در عمق وجدان خود، نوعی شک و تردید نسبت به مدعا احساس می کند» (مطهری، ۱۳۷۸، ۱: ۴۹۵). او در جایی دیگر برای اقناع، دو مرحله قائل می شود و «حکمت و برهان» را مرحله اقناع فکری و «موعظه و تذکر» را مرحله اقناع روحی می شمارد (مطهری، ۱۳۷۸، ۲: ۴۷۶).

ملاحظه پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی، این نکته را نشان می دهد که قرآن، اقناع وجدانی و روحی را نیز مد نظر دارد. استفاده گسترده قرآن از ارجاع به فطرت و اهتمام به پاسخ گویی از این طریق (ر.ک: طه: ۴۹۵۵؛ انعام: ۴۰، ۶۳، ۷۱؛ مائده: ۷۶؛ زمر: ۳۸؛ اسراء: ۹۸۹۹؛ عنکبوت: ۱۹۲۰)، یکی از دلایل توجه قرآن به اقناع روحی است. طرح سؤال و پرسش گریِ قرآن در مقابل شبهه (ر.ک: بقره: ۸۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۷۰؛ آل عمران: ۶۵؛ مائده: ۷۶، ۱۰۴؛ انعام: ۱۴، ۴۰، ۸۱؛ اعراف: ۱۹۱؛ مریم: ۶۶-۶۷؛ لقمان: ۲۱؛ زمر: ۳۸؛ یونس: ۳۱؛ مؤمنون: ۸۴-۸۸؛ ق: ۶)، در به چالش کشیدن و اقناع وجدان ها بسیار مؤثر است. بسیاری از پاسخ های قرآن به شبهات، با موعظه و تذکر همراه است و قرآن تلاش دارد تا در کنار تغذیه فکری و پاسخ استدلالی، روح و جان انسان ها را نیز تغذیه کند و این ها همه نشان از توجه قرآن به اقناع روحی و تحقق اقناع کامل است.

۲. اقناع صحیح، با ابزارهای مشروع

قرآن از پاسخ به شبهات اعتقادی، به دنبال اقناع مخاطب و تغییر نگرش اوست، اما هرگز در این مسیر از ابزار و وسایل نامقدس و نامشروع استفاده نمی کند. «فریب اقناعی»، نوعی اقناع است که با استفاده از ابزارهای نامشروع و نادرست صورت می گیرد و با فریب مخاطب، ذهنیت، نگرش و رفتار او را در جهت و مسیر مورد نظر تغییر می دهد، به گونه ای که مخاطب تصور می کند با میل خود و در کمال آزادی، اهداف و رهنمودهای تعیین شده را تعقیب می کند. فریب اقناعی امروزه یکی از محوری ترین شیوه های تبلیغات غربی را تشکیل می دهد و دانشمندان عرصه ارتباطات در مغرب زمین، گرچه فریب اقناعی را از اصل اقناع متمایز کرده اند، خود در

ص: ۱۱۶

نوشته هایشان معترفند که شیوه اصلی در غرب، عمل بر اساس فریب اقناعی است (ر.ک: پراتکانیس و آرنسون، ۱۳۷۹: ۳۸-۴۹). این مسئله در غرب تا آن جا پیش رفته که شیوه های آن را نیز مدون کرده اند (پراتکانیس و آرنسون، ۱۳۷۹: ۴۸۴۹) و باعث شده تا برخی اندیشمندان، نگاهی کاملاً منفی به مقوله اقناع داشته باشند و از اقناع با تعابیری چون: کنترل فکر، شست وشوی مغزی و... یاد کنند (پراتکانیس و آرنسون، ۱۳۷۹: ۱۷).

در هیچ جایی از قرآن و در هیچ تلاشی از سوی قرآن در پاسخ به شبهات، نمی توان اثری از روش های نامشروع و فریب اقناعی را مشاهده کرد. مغالطه (۱)، سفسطه(۲) و به طور کلی شیوه های منفیِ تأثیرگذاری، که همگی مصادیقی از باطل هستند، جایی در قرآن ندارند: «لا یَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَکیمٍ حَمید» (فصلت: ۴۲).

به تعبیر علامه طباطبایی، دعوت اسلام و قرآن بر اساس حقّ صریح است؛ بنابراین، قرآن نمی تواند با مقدمات و ابزارهای باطل و نامشروع، اهداف و برنامه های خود را تعقیب کند. اگر قرآن به باطل متوسل شود، باطل را امضا کرده و به کرسی نشانده است؛ در نتیجه دعوتش، دعوت به باطل می شود، نه دعوت به حق (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۵۵). شهید مطهری نیز با ذکر مصادیق متعدد، تأکید کرده است که هدف مقدس نمی تواند توجیه گرِ ابزار نامقدس باشد و محال است که قرآن از امری نامقدس، مثلاً از امری پوچ یا باطل استفاده کند (مطهری، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۱).

مسئله عدم استفاده قرآن از روش های نامشروع از جمله فریب اقناعی، به عصمت تام و کامل کتاب الهی از هر گونه خطا، لغزش و انحراف نیز بستگی دارد و استفاده از هر وسیله نادرست برای متقاعد کردن مخاطب، در تعارض با عصمت کتاب الهی است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۲: ۴۷).

۳. اقناع در چهارچوب اختیار و آزادیِ انتخاب مخاطب

اقناع مخاطب از ویژگی های پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی است، اما این به معنای متقاعد شدن همه مخاطبان و تحقق صددرصد اقناع نیست، زیرا هرچند پاسخ های قرآن این خصوصیت را دارند، اما اقناع قرآن در چهارچوب اختیار و آزادی انتخاب مخاطبان صورت

۱- «مغالطه» در اصطلاح منطقی، قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت صورت است یا از جهت ماده و یا هر دو (سجادی، ۱۳۷۳، ۳: ۱۸۵۶) در تعریفی عام، می توان مغالطه را انواع خطاها و آشفتگی هایی دانست که کم و بیش با خطای در استدلال مرتبط است (خندان، ۱۳۸۰: ۲۳).

۲- مغالطه ای که عمدی بوده و فریب دهنده مخاطب است، «سفسطه» نامیده می شود (خندان، ۱۳۸۰: ۲۴).

ص: ۱۱۷

می گیرد (۱)؛ به تعبیر دیگر، قرآن ویژگیِ اقناع را داراست، اما این ویژگی اختیار مخاطب را سلب نکرده و او را مجبور نمی کند که از رهنمودهای قرآن تبعیت کند؛ به همین دلیل، خیلی افراد از روی لجاجت، غرور و یا هر دلیل دیگری ممکن است مسیر فرایند اقناعی قرآن را بر خود یا دیگران مسدود کنند. بنابراین با وجود آن که تعالیم قرآن و از جمله پاسخ های قرآن به شبهات، کاملاً منطقی و حق هستند و انسانِ منصف و منطقی چاره ای جز پذیرفتن آن ها ندارد، برخی چون فاسقان، منکران و... باز هم تسلیم سخن محکم الهی نمی شوند و به ظاهر، اقناعی در آن ها صورت نمی گیرد.

مراحل فرایند اقناع از نظر دانشمندان

اشاره

اندیشمندان برای فرآیند اقناع، دو مرحله کلی ترسیم کرده اند (ر.ک: حاجی پور و حسینی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷ و ۴۷):

مرحله اول: هم گام شدن با مخاطب است که منجر به اعتمادسازی و جلب توجه مخاطب می شود.

مرحله دوم: راهنمایی و هدایت (با ابزارهای ترغیب، استدلال و...).

از این رو، بحث را در قالب این دو مرحله پی می گیریم:

مرحله اول

شروع فرآیند اقناع، با هم گام شدن با مخاطب و جلب اعتمادِ او صورت می گیرد؛ در واقع، برای گشودن ذهن مخاطب، ابتدا باید فاصله ها پر شود و دیوار بی اعتمادی فرو بریزد. قرآن به این مرحله از فرآیند اقناع، اهمیت داده و بر آن تأکید کرده است؛ از جمله در سوره «آل عمران» خداوند به پیامبر(ص) می فرماید:

«قُلْ یَا أَهْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلیَ کَلِمَهٍ سَوَاءِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکمُ ْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لَایَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴).

در حقیقت، قرآن از پیامبر(ص) می خواهد تا سخن با اهل کتاب را از نقطه موافق (کَلِمَهٍ سَوَاءِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکمُ) شروع کند، تا توجه آن ها به تعالیم قرآنی جلب شود.

و در آیه ای دیگر، قرآن از مسلمانان می خواهد تا اهل کتاب را از اعتقاد خود به تورات و انجیلِ نازل شده بر دو پیامبر سابق آگاه سازند:

۱- موضوع اختیار و آزادی انتخاب انسان و حدود و مختصات آن در قرآن، بحث مفصلی است که از حوصله این مقاله خارج است. اجمالاً ـ اصل اختیار و آزادی انتخاب انسان در قرآن، با توجه به آیات بسیار، قطعی و غیر قابل انکار است (برای نمونه ر.ک: بقره: ۲۵۶؛ کهف: ۲۹؛ انسان: ۳، ۲۹؛ زمر: ۱۷ ۱۸ و ۴۱؛ مزمل: ۹؛ غاشیه: ۲۱ ۲۲ و...).

ص: ۱۱۸

«قُولُواْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلىَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسماعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِیَ مُوسیَ وَ عِيسیَ وَ مَا أُوتِیَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نحَنْ لَهُ مُسْلِمُون» (بقره: ۱۳۶).

برخی مفسران، علت تصریح به نام حضرت موسی و حضرت عیسی در قسمتی از آیه شریفه را (وَ مَا أُوتیَ مُوسیَ وَ عِيسیَ وَ مَا أُوتیَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ) این می دانند که مخاطب و طرفِ گفت و گو در آیه، یهودیان و مسیحیان هستند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۱۱)؛ در واقع، آگاه کردن و اعلام اعتقاد مسلمانان به کتب نازل شده بر حضرت موسی و عیسی، زمینه ایجاد ارتباط مثبت با پیروان این دو پیامبر را فراهم می کند. محمدحسین فضل الله(ره) در تفسیر خود، ذیل آیه شریفه می نویسد:

این گونه سخن گفتن، از بهترین، حکیمانه ترین و مؤثرترین شیوه ها در گفت و گوست، چرا که فضا و جوّ روانیِ ملایمی را برای گفت و گویی آرام و دل نشین به وجود می آورد که در آن از طریق نفوذ در قلب مخاطب، دروازه های عقل او نیز [برای توجه و پذیرش مطلب] گشوده می شود، زیرا نزدیک ترین راه به عقل انسان، راهی است که از مسیر قلب بگذرد؛ اگر کسی تو را دوست بدارد، فکرت را نیز دوست می دارد و اگر کسی دریچه احساسش را به روی تو بگشاید، دریچه عقلش را نیز خواهد گشود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۳: ۵۳).

برخی از شیوه هایی که قرآن در این مرحله از فرآیند اقناع به کار برده است، عبارتند از:

۱. مماشات اولیه با مخاطب: یکی از اموری که قرآن برای هم گامی و جلب اعتماد مخاطب به ما نشان داده و آموزش می دهد، مماشات و همراهیِ اولیه با مخاطب است؛ در واقع، پاسخ گو در ابتدا و به ظاهر با شبهه کننده هم صدا شده و به مخاطب می فهماند که ادعای او را می پذیرد و با او همراه است و به این طریق، نوعی هم گامی و جلب اعتماد صورت می گیرد و مخاطب تا حدودی ذهن خود را به روی پاسخ گو می گشاید. این همراهیِ اولیه با مخاطب، ضمن ایجاد فضایی مثبت و به دور از تنش، زمینه اقناع اندیشه او را فراهم کرده و فرایند اقناع را تسهیل و تسریع می سازد. در ادامه و برای زدودن شبهه، لازم است تا پاسخ گو به مرحله دومِ اقناع وارد شده و به شبهه کننده نشان دهد که پذیرش ادعای او، چه نتایج غیر قابل قبولی به همراه دارد و به این شیوه، شبهه را ابطال کند. البته این روش و حرکتِ گام به گام باید با هوش مندی و دقت کامل انجام شود، تا نتایج عکس به همراه نداشته باشد. نمونه ای روشن از تلاش برای اقناع مخاطب و اعتماد سازی و جلب توجه او در قالب هم گامی و همراهی اولیه با مخاطب، آیات سوره «انعام» است:

ص: ۱۱۹

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رءَا كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفِلِينَ * فَلَمَّا رءَا الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئن لَّمْ يَهْدِنى رَبّى لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رءَا الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبىِّ هَذَا أَكْبرَُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنىّ بَرِىءٌ مِّمَّا تُشرِْكُونَ * إِنىِّ وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشرِْكِينَ» (انعام: ۷۶۷۹).

حضرت ابراهیم در مواجهه با مشرکان و برای ردّ عقاید نادرست آن ها، ابتدا خود را هم عقیده با آنان نشان داد و وانمود کرد که خدا بودن ستاره و ماه و خورشید را قبول دارد: «قَالَ هَذَا رَبىّ » (۱)، اما با غروب کردن آن ها، خدایی شان را رد کرد و باطل بودن اعتقاد مشرکان را به آنان اظهار کرد؛ به عبارت دیگر، حضرت ابراهیم برای حصول اقناع از همان ابتدا و به صراحت، آنان را به پرستش خدای یگانه دعوت نکرد، بلکه به تدریج و با تسلیم ابتدایی به عقایدشان (۲)، زمینه ای فراهم کرد تا علاوه بر جلوگیری از طغیان تعصب مشرکان، ذهن و اندیشه آن ها برای پذیرش حق آماده شود و در ادامه با ارائه استدلال های محکم، بطلان و سستیِ اعتقادشان را نشان داده و به این ترتیب، اقناع لازم صورت بگیرد.

نمونه دیگر، آیه ۲۴ سوره مبارکه «زخرف» است: «قَالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُكمُ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتمْ عَلَيْهِ ءَابَاءَكمُ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ». در این آیه، فرستاده و هشداردهنده الهی در پاسخ به توان گران و مترفین که می گفتند: ما از آیین جدید (که رسولان آن را ابلاغ می کردند) تبعیت نمی کنیم، چون منطبق بر آیین پدرانمان نیست (ر.ک: زخرف: ۲۳)، از تعبیر «بِأَهْدى مِمَّا وَجَدْتُمْ» استفاده کرده است، با این که می داند در بت پرستی هیچ گونه هدایتی نیست تا دعوت به توحید، هدایت برتر باشد. برخی مفسران تصریح دارند که این گونه سخن گفتن فرستاده الهی، از باب مماشات و مدارای با مخاطب است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۸: ۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۷۶)، تا عواطفش جریحه دار نشود و زمینه تفکر و پذیرش حق فراهم شود؛ دست کم در افرادی که جهل، تعصب و لجاجت بر آنان حاکم نشده است.

۲. طرح نقاط یا زمینه های مشترک فکری: از جمله اموری که قرآن برای ایجاد هم گامی و اعتمادسازی به کار گرفته، آن است که مشاهده می کنیم قرآن در مواردی، پاسخ گوییِ خود به

۱- درباره سخن ابراهیم که فرمود: «هذا ربی»، بین مفسران بحث و اختلاف نظر وجود داشته و اقوال گوناگونی ارائه شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۸۲۱۸۶؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۴: ۵۰۱۵۰۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۷: ۱۶۳۱۶۴؛ رازی، ۱۴۱۳ق، ۱۳: ۳۹۴۲).

۲- برخی مفسران تصریح کرده اند که سخن ابراهیم (هذا ربی)، از باب مماشات، تسلیم و هم گامیِ اولیه بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۷: ۱۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۸۸).

ص: ۱۲۰

شبهه ای را با استفاده از مبانی یا نقاط مشترک و مورد توافق ارائه می دهد (ر.ک: انعام: ۱۴؛ زمر: ۳۸) و یا قضیه ای را برای ایجاد زمینه مشترک فکری مطرح می کند (ر.ک: روم: ۲۸؛ زخرف: ۲۴)؛ همه این ها از مصادیق بارز هم گامی با مخاطب است که باعث می شود ضمن ایجاد فضایی آرام و مسالمت آمیز، اعتماد مخاطب نیز جلب شده و زمینه اقناع مخاطب فراهم آید. برای نمونه، قرآن در پاسخ به کافران که می گفتند: «ما تنها از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم، پیروی می کنیم»، مطلبی را به عنوان زمینه مشترک فکری مطرح کرده است:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَيَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاَيَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰).

اعتقاد مخالفان با باورهای صحیح قرآنی، هیچ گونه هم خوانی ندارد؛ بنابراین، قرآن برای ایجاد ارتباط و زمینه ای برای گفت و گو، سخنی منطقی به عنوان محور مشترک فکری مطرح می کند؛ سخنی که مورد قبول همه انسان ها بوده و هیچ عاقلی آن را رد نمی کند: «أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَيَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاَيَهْتَدُونَ». این تعبیرِ قرآن، بدین معناست که باید از منشأ هدایت و تعقل تبعیت کرد. طرح این مطلب می تواند افراد عاقل و غیرمتعصب را جلب کند. هم چنین تعبیر «بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ» که پیش تر اشاره شد، علاوه بر مماشات و همراهی اولیه با مخاطب، متضمن طرح زمینه و محور مشترک فکری است و آن این که باید از چیزی تبعیت کرد که هدایتِ بیشتری داشته باشد. این سخن را هر انسان عاقلی بی درنگ، تأیید کرده و با آن همراهی می کند.

۳. ایجاد شک در باور مخاطب به جای پاسخ صریح: از دیگر شیوه هایی که قرآن برای جلب اعتماد و توجه مخاطب انجام داده، آن است که در مواردی از همان ابتدا به طور صریح، شبهه و اعتقاد طرف مقابل را پاسخ نداده و رد نکرده است، بلکه در ابتدا سعی کرده تا او را از حالت یقین به باور خود، خارج کند. قرآن این کار را با به کارگیریِ تعابیری هدف مند و حساب شده، انجام داده تا در مخاطبی که به صورت قطع و یقین، شبهه و اعتقادی نادرست را اظهار کرده، درباره باور و اعتقاد باطلش، ایجاد شک و تردید کند. این تعابیر به گونه ای است که حسّ همراهی را در مخاطب ایجاد می کند و او را از موضع و خاکریز یقین، وادار به عقب نشینی کرده و از پافشاریِ لجوجانه و تعصب آمیز در عقاید باطل جدا می سازد. ردّ صریح شبهه در مواردی ممکن است به جای آن که تأثیری در رفع و اصلاح آن داشته باشد، به پافشاری و عدم همراهی و توجه مخاطب منجر شود. برای ارائه نمونه روشن، می توان از تعبیر استفاده شده در سوره «سبأ» یاد کرد:

«قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ

فِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ: ۲۴)؛ بگو: «کیست که شما را از آسمان ها و زمین روزی

ص: ۱۲۱

می دهد؟» بگو: «خدا و در حقیقت، یا ما و یا شما بر هدایت یا گمراهیِ آشکاریم.»

قرآن کریم در این آیه، در مواجهه با مشرکان و در مقام ردّ ادعاهای مشرکانه آنان، به صراحت بر گمراهی و ضلالت آن ها اشاره نکرده، بلکه شیوه ایجاد شک را برگزیده است تا مخاطب نوعی هم گامی و اعتماد را احساس کند. سخن قرآن به گونه ای است که گویا پیش تر با این مسئله مواجه نشده و تا کنون درباره مخالف خود، هیچ حکمی صادر نکرده است. در واقع تعبیر: «إِنَّا أَوْ إِیَّاکُمْ لَعَلَیَ هُدیً أَوْ فی ضَلَالٍ مُّبِینٍ»، جرقه ای برای ایجاد شک در باور مخاطب است تا آگاهانه و عمیق به مسئله نگاه کند و مرکب اندیشه را به حرکت درآورد؛ از این رو، پیامبر(ص) نه خود را به هدایت متصف می کند و نه مخالف را به گمراهی و ضلالت، بلکه به مخاطب می فهماند که در واقع هدایتی وجود دارد و باید از آن پیروی کرد؛ حال باید در چهارچوب گفت وگویی همراه با منطق و علم و به دور از تعصب و لجاجت، به دنبال حقیقت و هدایت و تبعیت از آن بود. قطعاً اگر مخاطب قرآن، لجاجتِ جاهلانه را پیشه نساخته باشد، با آن همراه شده و از هدایت آن بهره خواهد برد.

در نهایت می توان گفت، تعابیری چون: «أَ وَلَوْ کَانَ آبَاؤُهُمْ لایَعْقِلُونَ شَیْئاً وَلایَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰)، «أَ وَلَوْ جِئْتُکمُ بِأَهْدَی مِمَّا وَجَدتمُ عَلَیْهِ ءَابَاءَکمُ» (زخرف: ۲۴)، «إِنَّا أَوْ إِیَّاکُمْ لَعَلَیَ هُدیً أَوْ فی ضَلَالٍ مُّبِینٍ» (سبأ: ۲۴)، «قُلْ فَأْتُواْ بِکِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَی مِنهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن کُنتُمْ صَادِقِینَ» (قصص: ۴۹) و... که قرآن در مواجهه با مخالفان و در پاسخ گویی به شبهات از آن ها استفاده می کند، اعتماد و هم گامیِ مخاطب را جلب کرده و زمینه اقناع و رفع شبهه را فراهم می کند. این تعابیر، فضایی آزاد و خالی از تعصب را طراحی می کند و اعتماد مخاطب را به حق طلبیِ مخالف او و تسلیم بودن او در برابر حق جلب می کند. لحن این آیات به گونه ای است که به مخاطب القا می کند، هدایت و طریق صحیحی وجود دارد که باید از آن تبعیت کرد و طرف مقابل او، قصد تحمیل عقیده خود را ندارد و تنها تسلیم منطق و حقیقت است. این نوع برخورد، زمینه سازی آگاهانه، ظریف و دقیق قرآن برای جلب اعتماد و هم گامی و به دنبال آن، حصول اقناع در مخاطب است.

مرحله دوم

پس از مرحله اول اقناع، که عبارت از هم گام شدن با مخاطب و جلب اعتماد اوست، مرحله دوم فرایند اقناع شروع می شود که مرحله راهنمایی و هدایت مخاطب با ارائه دلایل، مستندات و استدلال های منطقی، محکم و غیر قابل خدشه است که به اثبات موضع حق، متقاعد شدن و

ص: ۱۲۲

حصول تغییر در مخاطب می انجامد. تمامیِ پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی، از این حیث ویژگی اقناع مخاطب را دارند، زیرا:

اولاًـ قرآن متنی معصوم است؛ به این معنا که هیچ خطا، نقص، عیب، کژی، تحریف و اشتباهی در ساحت مقدس آن راه ندارد (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۲: ۴۷)؛ بنابراین تمامی پاسخ های قرآن به شبهات و استدلال های موجود در آیات آن در زمینه اقناع مخاطب، دچار هیچ نقص و کاستی نیست و به طور کامل، به حصول اقناع منجر می شود.(۱)

ثانیاً: بررسی پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی نشان می دهد، قرآن در این زمینه از روش های متنوعی استفاده کرده است.(۲) یکی از عوامل این تعدد و تنوع روش ها، مسئله اقناع مخاطب و اهتمام و توجه قرآن به این موضوع است. قرآن با در نظر گرفتن تنوع مخاطبان و تنوع موضوعاتِ مورد شبهه و سؤال و این که حصول اقناع در این موضوعات و مخاطبان، نیازمند شیوه های گوناگون و استدلال های مختلف است، اقدام به استفاده از انواع و اقسام روش های پاسخ گویی کرده است.

ثالثاً: علاوه بر تنوع روش ها درباره موضوعات و شبهات گوناگون، در موارد بسیاری ملاحظه می شود که قرآن به شبهه ای، چندین پاسخ می دهد. یکی از دلایل این مسئله، اهتمام قرآن به اقناع مخاطب است، چراکه با ارائه پاسخ های متعدد، احتمال متقاعد شدن مخاطب افزایش می یابد؛ برای نمونه، قرآن در مواجهه با مسیحیان و در پاسخ به شبهه الوهیت حضرت مسیح، با استفاده از روش هایی چون ارجاع به فطرت (مائده: ۷۶)، نشان دادن تناقض در عقاید و ادعاها (نساء: ۱۷۲؛ مائده: ۱۷و ۷۵)، نشان دادن لوازم غیر قابل قبول این ادعا (مائده: ۷۶) و هشدار به عواقب این اعتقاد و بر حذر داشتن از آن (مائده: ۷۳)، پاسخ های گوناگونی به آن ها ارائه کرده است. برخی از این پاسخ ها، جنبه منطقی و استدلالی دارند، برخی جنبه وجدانی و شهودی و برخی دیگر جنبه روان شناختی و احساسی؛ بنابراین، پاسخ های متنوع قرآن می توانند همه مخاطبان را با شخصیت و گرایش های مختلف تحت پوشش قرار داده و زمینه اقناع آنان را فراهم کنند.

۱- البته پیش تر این نکته را متذکر شدیم که اقناع قرآن در چهارچوب اختیار و آزادی مخاطب و حقّ انتخاب او صورت می گیرد؛ بنابراین، ممکن است مخاطبی به دلایلی، از پاسخ های قرآن متقاعد نشده و تسلیم استدلال های آن نشود و ظاهراً اقناع حاصل نشود و این مسئله، خدشه ای به ویژگی اقناعی پاسخ های قرآن وارد نمی کند.

۲- در پژوهشی که نگارنده انجام داده است، بالغ بر هفده روشِ پاسخ گویی به شبهات، از آیات قرآن استخراج شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

ص: ۱۲۳

نمونه دیگرِ پاسخ های متعدد قرآن به شبهه ای، در سوره مبارکه «ق» است. در آیه سوم این سوره، شبهه مشرکان درباره معاد مطرح شده است: «أَءِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا ذَلِکَ رَجْعُ بَعِیدٌ». قرآن از آیه چهارم تا آیه پانزدهم، به این شبهه و استبعاد مشرکان درباره وقوع معاد، چندین پاسخ ارائه کرده است: پاسخ با اشاره به عمومیت علم و قدرت الهی (ق: ۴)، پاسخ با استفاده از روش حس و مشاهده و تذکر آیات الهی (ق: ۶-۱۰)، پاسخ با ارائه نمونه و تشبیه (ق: ۱۱) و پاسخ با روش اولویت (ق: ۱۵). در این جا نیز پاسخ گویی قرآن، اقناع مخاطبان را لحاظ کرده و پاسخ های متنوع با گرایش های عقلی و ذهنی، حسی و تجربی و فطری و شهودی ارائه نموده است، تا به متقاعد شدن همه آن ها بینجامد (برای دیدن نمونه های دیگر، ر.ک: بقره: ۲۵۸؛ اسراء: ۹۴؛ فرقان: ۷؛ انبیاء: ۳-۱۰؛ طور: ۳۵-۴۳؛ واقعه: ۵۸-۷۳).

بنابراین، همه پاسخ های قرآن، ویژگیِ اقناع را دارا بوده و ظرفیتِ متقاعد کردن مخاطبان گوناگون را به همراه دارند و هر کدام از شیوه ها و پاسخ های قرآن را می توان به عنوان نمونه ای از اقناع قرآنی مطرح کرد که به جهت رعایت اختصار، به ذکر برخی از آن ها بسنده می کنیم.

از شیوه های مؤثر قرآنی برای اقناع مخاطب، ارجاع به آیات آفاقی و انفسی و استفاده از حس، مشاهده و تجربه است که در آیات فراوانی مورد استفاده قرار گرفت (از جمله، ر.ک: حج: ۵؛ ق: ۲۱۱؛ فاطر: ۱۳؛ اسراء: ۹۸۹۹؛ نمل: ۵۹۶۳). در این آیات قرآن برای اقناع مخاطب، توجه او را به ظواهر عالم هستی و اسرار وجود انسان جلب می کند و تفکر او را به سمتی سوق می دهد تا بتواند از خلال جست وجو در پیچیدگی های موجود در نظام هستی و با ایجاد ارتباط بین پدیده و پدیدآورنده، اندیشه و وجدانش متقاعد شده و قانع گردد.

ارجاع به فطرت نیز از شیوه های اثرگذاری است که قرآن در جهت اقناع مخاطب از آن استفاده می کند. این نوع اقناع، فراتر از اقناع اندیشه است و روح و وجدان انسان ها را مخاطب قرار می دهد؛ از این رو، حصول اقناع از این طریق عمیق تر و باثبات تر است (از جمله، ر.ک: انعام: ۴۰، ۶۳، ۷۱؛ نحل: ۵۱۵۳؛ مائده: ۷۶؛ طه: ۴۹۵۵).

ارائه مثال، تصویرسازی و محسوس سازی، از دیگر شیوه هایی است که به صورت گسترده در قرآن برای اقناع مخاطب مورد استفاده قرار گرفت (ر.ک: آل عمران: ۵۹؛ انعام: ۷۱؛ نحل: ۷۵۷۶؛ ابراهیم: ۱۸؛ فاطر: ۹؛ عنکبوت: ۴۳؛ کهف: ۴۵). تأثیر فوق العاده این شیوه به لحاظ علمی و روان شناختی در اقناع مخاطب، غیر قابل انکار است.

از دیگر شیوه های پیشرفته و مؤثری که قرآن برای اقناع مخاطب به کار برده، طرح سؤال است (برای نمونه، ر.ک: بقره: ۱۷۰؛ آل عمران: ۶۵؛ انعام: ۸۱؛ قصص: ۴۸؛ فصلت: ۵۲؛ مریم: ۶۶۶۷؛ یونس: ۳۱؛ مائده: ۱۷؛ قمر: ۴۳). در این شیوه قرآن برای اقناع مخاطب، به جای ارائه

ص: ۱۲۴

پاسخ صریح، از القای غیرمستقیم مطلب بهره می برد که عبارت است از: قرار دادن مخاطب در برابر پرسش. این نوع برخورد با شبهه، تأثیر به مراتب بیشتری از روش مستقیم، در درک و دریافت مخاطب دارد. در واقع، قرآن برای حصول اقناع، ذهن و فکر مخاطب را به کار می گیرد و پاسخ را از کنه وجدان مخاطب طلب می کند؛ در این صورت، مخاطب مطلب را حاصل اندیشه و تشخیص خود می انگارد و با انعطاف و همراهیِ بیشتری با آن برخورد می کند.

در پایان این بحث، برای لمس بهتر نحوه تلاش قرآن برای حصول اقناع در مخاطب، به دو نمونه اشاره می کنیم:

«أَلَمْ تَرَ إِلَی الَّذِی حَاجَّ إِبْرَاهِیمَ فِی رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِیمُ رَبیّ َ الَّذِی یُحْیی وَ یُمِیتُ قَالَ أَنَا أُحْی وَ أُمِیتُ قَالَ إِبْرَاهِیمُ فَإِنَّ اللَّهَ یَأْتی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِی کَفَرَ وَ اللَّهُ لَا یهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ» (بقره: ۲۵۸).

این آیه را می توان نمونه ای از تلاش های اقناعی در قرآن برشمرد که در آن، تغییر استدلال و ادامه پاسخ تا حصول اقناع، مشهود است. آیه شریفه به جریان ادعای خداییِ نمرود و محاجّه و گفت و گوی او با حضرت ابراهیم اشاره دارد. حضرت ابراهیم در مواجهه با نمرود و برای اقناع او و دیگر حاضران و مخاطبان و ردّ ادعای شرک آلود نمرود مبنی بر معبود بودنش (۱)، ابتدا با این استدلال وارد میدان شد که خدا زنده می کند و می میراند: «رَبیّ َ الَّذِی یُحْیی وَ یُمِیتُ». نمرود در مقابل استدلال حضرت ابراهیم، دست به مغالطه زد(۲) و دستور داد دو نفر زندانی را آوردند؛ یکی را دستور داد تا بکشند و دیگری را زنده نگه داشت و سپس گفت: «من [هم] زنده می کنم و [هم] می میرانم»، و خلاصه برای خود همان وصفی را ادعا کرده و قائل شد که ابراهیم آن را وصف

۱- علامه در المیزان گفته است: از قرائن موجود در آیه شریفه به دست می آید که محاجه و بگومگویی که بین نمرود و ابراهیم واقع شد، این بود که ابراهیم فرموده بود: ربّ من، تنها «الله» است و لاغیر، و نمرود در پاسخ گفته بود: خیر، من نیز معبود تو هستم؛ معبود تو و همه مردم. به همین جهت، موقعی که ابراهیم علیه ادعای او چنین استدلال کرد که: «رَبِّیَ الَّذِی یُحْیِی وَ یُمِیتُ»؛ پروردگارِ من کسی است که زنده می کند و می میراند، او در پاسخ ابراهیم گفت: «من زنده می کنم و می میرانم»، و خلاصه برای خود همان وصفی را ادعا کرد و قائل شد که ابراهیم آن را وصفِ پروردگار خود می دانست، تا آن جناب را مجبور کند به این که در برابرش خاضع شود و به عبادتش بپردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۵۰).

۲- مغالطه او این بود که حیات و موت را به معنای مجازیِ آن گرفت و یا به معنایی اعم از معنای حقیقی و مجازی، چون کلمه «احیاء» همان گونه که بر زنده کردن موجود بی جانی چون جنین در رحم و نفخه روح در او اطلاق می شود، بر نجات دادن انسانی از ورطه مرگ نیز اطلاق می گردد. هم چنین کلمه «اماته»، همان گونه که بر میراندن که کار خداست اطلاق می شود، بر کشتن با آلت قتاله نیز اطلاق می گردد. اصطلاحاً به این نوع مغالطه، مغالطه «اشتراک لفظ» می گویند (ر.ک: خندان، ۱۳۸۰: ۴۵۵۱).

ص: ۱۲۵

پروردگار خود می دانست و به این وسیله، امر را بر حاضران مشتبه کرد و جلوی متقاعد شدن و اقناع آنان را گرفت. ابراهیم با مشاهده این وضعیت و این که با این استدلال دیگر نمی تواند مخاطبان را قانع کند، دست به تغییر استدلال خود زد و استدلال دیگری ارائه نمود؛ استدلالی اقناعی که هیچ کس نتوانست با آن معارضه کند: «فَبُهِتَ الَّذِی کَفَرَ»؛ آن استدلال این بود که فرمود: «خدا[ی من] خورشید را از مشرق برمی آورد؛ تو آن را از مغرب برآور!»

نمونه دیگر، مواجهه قرآن با یهودیان است که با ارائه چندین استدلال، زمینه متقاعد شدن و اقناع کامل فراهم شده است:

«قُلْ مَن کَانَ عَدُوًّا لِّجِبرْیِلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلیَ قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَینْ َ یَدَیْهِ وَ هُدًی وَ بُشْرَی لِلْمُؤْمِنِینَ * مَن کاَنَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَ مَلَائکَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبرْیِلَ وَ مِیکَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْکَافِرِینَ» (بقره: ۹۷۹۸).

مفسران اجماع دارند که آیه شریفه در مقام پاسخ به سخن یهودیان نازل شده است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱ : ۲۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱ : ۳۴۲؛ رازی، ۱۴۱۳ ق، ۳ : ۶۱۰). یهودیان دلیلِ ایمان نیاوردن خود به پیامبر(ص) و پذیرش قرآن را این گونه تعلیل می کردند که چون با جبرئیل (که قرآن را نازل می کند) دشمنیم، به قرآن ایمان نمی آوریم (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۴۲؛ رازی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۶۱۰).

قرآن برای پاسخ به آنان، به تبیین مسئله و ارائه چندین دلیل و برهان اقدام کرده است. ملاحظه نحوه استدلال و پاسخ قرآن نشان می دهد، قرآن چگونه برای اقناع مخاطب، تمامی جوانب را در نظر گرفته و به گونه ای پاسخ داده که جای هیچ نوع ابهام و مشکلی برای متقاعد شدن و رفع شبهه نمانده است. قرآن توضیح داده است که:

اولاً: جبرئیل، قرآن را از پیش خود نمی آورد، بلکه نزول آن به اذن الهی است: «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلیَ قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ پس دشمنیِ یهود با جبرئیل نباید باعث شود از کلامی که به اذن خدا می آورد، اعراض کنند.

ثانیاً: قرآن، کتاب های بر حق و آسمانیِ پیش از خودش را تصدیق می کند: «مُصَدِّقًا لِّمَا بَینْ َ یَدَیْهِ» و معنا ندارد که کسی به کتابی ایمان بیاورد و به کتابی که آن را تصدیق می کند، ایمان نیاورد.

ثالثاً: قرآن، مایه هدایت و بشارتِ کسانی است که به آن ایمان بیاورند: «هُدًی وَ بُشْرَی لِلْمُؤْمِنِینَ»؛ پس چگونه ممکن است شخص عاقل از هدایت چشم پوشیده، بشارت های آن را به دلیل این که دشمن آن را آورده است، نادیده بگیرد؟!

ص: ۱۲۶

رابعاً: جبرئیل، فرشته ای از فرشتگان خداست و جز امتثال دستورات الهی کاری ندارد؛ مثل میکائیل و دیگر ملائکه که تابع محض فرامین الهی اند؛ بنابراین، هر کس با آنان دشمنی کند، خدا دشمنِ اوست.

نتیجه گیری

از ویژگی های مهمّ پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی، اقناع مخاطب است. همه پاسخ های قرآن به شبهات اعتقادی، واجد این ویژگی هستند. اقناع قرآنی دارای مختصاتی است که این فرایند در چهارچوب آن صورت می گیرد:

اولاًـ اقناع قرآنی، اقناعی کامل است که نه تنها اندیشه و فکر مخاطب، بلکه روح و وجدان او را نیز متقاعد می کند و او را به آرامش می رساند.

ثانیاً: اقناع قرآنی، اقناعی صحیح با ابزارهای مشروع است و قرآن هرگز در مسیر اقناعی خود، از ابزارها و وسایل نامشروع، از جمله فریب اقناعی استفاده نمی کند.

ثالثاً: اقناع قرآنی در چهارچوب اختیار و آزادی انتخاب مخاطبان صورت می گیرد؛ بنابراین، پاسخ های قرآن در عین این که ویژگیِ اقناع را دارند، مخاطبان را مجبور به تبعیت از رهنمودهای خود نمی کنند.

قرآن در مسیر اقناع مخاطب، از شیوه های گوناگون استفاده می کند؛ در مرحله اول، با استفاده از شیوه هایی چون مماشات اولیه با مخاطب، طرح نقاط یا زمینه های مشترک فکری و ایجاد شک در باور مخاطب به جای پاسخ صریح، اقدام به ایجاد اعتماد در مخاطب و جلب توجه او می کند. در مرحله دوم قرآن با ارائه دلایل، مستندات و استدلال های منطقی، مستحکم و غیر قابل خدشه، در قالب روش های گوناگون، به اثبات موضع حق می پردازد و بدین ترتیب، اقناع مخاطب و حصول در تغییر در او را دنبال می کند.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. آلوسی، سیدمحمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۸ق)، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ص: ۱۲۷

۴. ابن فـارس، محمـد، (۱۳۷۸)، ترتیـب مقـاییس اللغـه، ترتیب و تنقیـح: علی العسـکری حیـدر المسـجدی، قم، پژوهشـگاه حـوزه و دانشگاه.

۵. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۶. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، مؤسسه دارالحدیث و انجمن کلام اسلامی حوزه.

۷. پراتکانیس، آنتونی و الیوت آرنسون، (۱۳۷۹)، عصـر تبلیغات، استفاده و سوء استفاده روزمره از اقناع، ترجمه: کاووس سیدامامی و محمدصادق عباسی، تهران، سروش.

۸. تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۹. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تحقیق: بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.

۱۰. حاجی پور، حسین و حسینی، سید محمدجواد، (۱۳۹۲)، قرآن و مبانی گفت وگو، قم، فرهنگ اهل بیت(ع).

۱۱. خندان، علی اصغر، (۱۳۸۰)، مغالطات، قم، بوستان کتاب.

۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، زیر نظر: محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۱۳. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۳ق)، التفسیر الکبیر، قم، مکتب الاعلان الاسلامی.

۱۴. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

۱۵. شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، «عصمت تام قرآن و برون دادهای آن»، ماهنامه معارف، ش ۹۷.

۱۶. شاکر، محمـد کاظم و حاجی پور، حسـین، (۱۳۹۱)، «بـازتعریف اقنـاع انـدیشه مخاطب از منظر قرآن کریم»، پژوهش نامه قرآن کریم، ش ۱۵.

۱۷. صاحب بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحیط فی اللغه، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.

۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۹. طبرسـی، أبوعلی الفضل بن الحسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیـان فی تفسـیر القرآن، تحقیق: هـاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دارالمعرفه.

۲۰. الطبرسـی، أبومنصـور احمـد بن علی بن ابی طـالب، (۱۴۱۳ق)، الاحتجـاج علی أهـل اللجـاج، تحقیق: ابراهیم البهـادری و محمد هادی به، تهران، دارالاسوه.

۲۱. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.

۲۴. فضل الله، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک.

۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام، قم، مؤسسه امام صادق.

۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

ص: ۱۲۸

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

القصور الذاتی للعقل فی معرفه الله، أنواعه و علله

محمد رکعی(۱)

شعبان النصرتی(۲)

محمدتقی السبحانی(۳)

یحتل العقل أسمی مرتبه فی معرفه الانسان، إلا أن فیه قصوراً فی میدان معرفه الله. و تصرح النصوص الدینیه بهذا القصور فی مجال معرفه ذات الله و صفاته، بل و بعض أفعاله (مخلوقاته)، و کذلک تبین سبب هذا القصور فی المجالات المختلفه لمعرفه الله. کما ذکرت أن أسالیب حصول العقل علی المعرفه و التی تتمثل فی «الاحاطه و التقسیم و التقدیر و التصور» غیر فاعله فی معرفه ذات الله و صفاته و بعض أفعاله؛ و ذلک أن هذه الأسالیب فاعله فی الأمور التی یمکن اصطیادها و احتواؤها، و بما أن الذات و الصفات الالهیه غیر متناهیه و بسیطه، فلا قدره للعقل علی إدراکها و الاحاطه بها.

الألفاظ المحوریه

القصور، معرفه الذات و الصفات، التقدیر، التصور، الاحاطه، العقل.

۱- باحث فی مرکز ابحاث القرآن والحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)).

۲- باحث فی مرکز ابحاث القرآن والحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)).

۳- دکتوراه فی مرکز ابحاث العلوم والثقافه الاسلامیه.

ص: ۱۲۹

الشیخ المفید و مسأله قیمه حکم العقل فی نطاق الدین

حمید ملک مکان(۱)

رحیم الدهقان(۲)

الشیخ المفید متکلم ذو صبغه عقلیه یحاول أن یبین الروایات الکلامیه و الفقهیه من خلال الاستدلال العقلی، و یدعو العلماء نحو الایمان المبرهن. و العقل من منظاره لیس مجرد أداه لفهم المعارف الدینیه، و إنما له نوع من الاستقلال أحیاناً و یعد مصدراً لفهم الدین و النصوص الدینیه. فیری أن العقل بمجرده و من دون وساطه الخطابات الشرعیه قادر علی إصدار أحکام تتمتع بصفه الاعتبار الجزمی.

المقال الحاضر تحاول من خلال تحلیل النزعه العقلیه للشیخ المفید أن تبین قیمه و منزله العقل فی فهم المعارف و النصوص الدینیه من منظاره، و رؤیته فی مجال علاقه العقل و النقل. و منهجنا فی هذا المقال فی الرجوع للآراء وثائقی، و فی بیان المضمون تحلیلی بیانی.

الألفاظ المحوریه

العقل، النزعه العقلیه، النص، النقل، الوحی، الشیخ المفید.

۱- دکتور فی جامعه الادیان و المذاهب.

۲- طالب دکتوراه فی الأبحاث الدینیه.

ص: ۱۳۰

العلاقه بين «العقائد» و «أحاديث الاماميه» بالاعتماد على فرقه الواقفه

مهدى غلامعلى(۱)

إن الوجود الواضح للرواه المنحرفين فى أسانيد النصوص المعتبره و اعتماد الرواه و المحدثين عليها يكشف عن وجود منهج مبرمج فى نقل النصوص عن الرواه المنحرفين، و هو ما يبرز أهميه كشف هذا المنهج. و إن تاريخ كلام الاماميه و عقائدهم قد تضررت من «الغلاه» ثم من «الواقفه» أكثر من أى فرقه أخرى، إلا أنهم لم يعرضوا عن روايات الواقفه بخلاف روايات الغلاه و لهذا فإن قسماً هاماً من روايات فقه الاماميه مدين لروايات الواقفه. البحث الحاضر و بأسلوب التتبع فى المكتبات تناول أولاً خصائص هذه الفرقه، ثم درس أسلوب قدماء المحدثين، و انتهى الى النظريه التاليه: إن قدماء المحدثين يفرقون بين «علميه الراوى» و «اعتقاداته»، و أنهم يعرضون عن خصوص الروايات التى تبين العقائد الخاصه بتلك الفرقه.

الألفاظ المحوريه

العقائد، احاديث الاماميه، روايات الواقفه، الخصائص، التأثير، الواقفه.

۱- دكتور فى جامعه القرآن و الحديث.

ص: ۱۳۱

تقییم نظریتین فی معنی «الإمامه» بالترکیز علی الآیات و الروایات

اصغر الغلامی (۱)

مهدی فرمانیان(۲)

توجد بین علماء الشیعه عده نظریات فیما یخص مفهوم «الامامه»، فیری بعض العلماء و المفسرین أن معناها هو مقام وجوب الطاعه و تملکه قدره الأمر و النهی. و فی مقابل ذلک یری عدد من العلماء أن الإمامه نوع من التصرف التکوینی فی قلوب العباد و هدایتهم و إیصالهم الی المطلوب. الکاتب و من خلال دراسه هاتین النظریتین و ابراز النقاط الاشتراک و التمایز بینهما و عرضهما علی القرآن و أحادیث أهل البیت(ع) انتهی الی أن النظریه الأولی أقرب و أنسب بظواهر بل و نصوص الآیات و الروایات.

الألفاظ المحوریه

الامامه، فرض الطاعه، الامر و النهی، الهدایه، الایصال للمطلوب.

۱- طالب دکتوراه فی الکلام الامامیه فی جامعه طهران.

۲- دکتور فی جامعه الادیان والمذاهب.

ص: ۱۳۲

الشهود أحد مناهج تلقى الأئمه(ع) للعلم

السیدعلی الهاشمی(۱)

إن الأئمه(ع) ینالون علومهم بأسالیب مختلفه، أحدها الشهود لبعض الحقائق الخفیه عن الآخرین. المقال الحاضر یحاول أن یجمع و یحلل الروایات المتعلقه بذلک، بمنهج تحلیلی وصفی. و الإجابه علی هذا السؤال هی الهدف الرئیسی لهذا المقال و هو: هل توجد قرائن روائیه داله علی تلقی أهل البیت(ع) للعلوم بهذا المنهج؟ و هل یمکن التعرف علی مصادیق العلم الشهودی للأئمه(ع) من خلال الروایات؟ فعلمهم بإیمان أو کفر الأفراد عند رؤیتهم، و مشاهده أعمال الناس من خلال عمود نوری، و رؤیه ملکوت السماوات و الأرض، تعد من أهم المحاور التی تم استخراجها من الروایات لهذا الموضوع. و من خلال القرائن المتوفره فی هذه الروایات یستنبط أن هذه العلوم یتلقاها اهل البیت(ع) عن الطریق الشهود.

الألفاظ المحوریه

علم الإمام، عمود النور، الملکوت، عرض الأعمال، العلم بالباطن.

۱- طالب دکتوراه فی الکلام الإسلامی جامعه المصطفی العالمیه.

ص: ۱۳۳

تأمل فی المعرفه الفطریه لله بالتأکید علی موانع الفطره و اسباب ازالتها

اکبر الساجدی(۱)

المعرفه الفطریه لله بلحاظ موانع الفطره و اسباب ازالتها هی الموضوع الأصلی لهذا المقال، و قد حاول الکاتب أن یقرر من جدید التفاسیر الثلاثه للفطره، و یدرس وضوح وجود الله سبحانه من هذا المنظار. و بالرجوع للتعالیم الدینیه یتضح وجود الترابط بین الفطره و الایمان و التسلیم و بین تجلی الحقیقه الإلهیه. و فی المقابل فإن الکفر و العناد مترابطان مع خفاء الحقیقه الالهیه. وفی الاثناء فإن الالتفات للموانع التی تحول دون تأثیر الفطره، و العوامل التی یراها الاسلام مؤثره فی إزاله الموانع المذکوره، من شأنه أن یکشف لنا بعض الزوایا الخفیه لهذه المسأله. و إن أموراً نظیر استخدام الرسم البیانی فی إیضاح المسأله، و دراسه شبهه الدور فی مسأله الفطره، هما من إبداعات المقال الحاضر

الألفاظ المحوریه

الفطره، التفاسیر الثلاثه للفطره، تجلی الحقیقه الالهیه، موانع الفطره، شبهه الدور فی الفطره.

۱- دکتور فی قسم المعارف جامعه العلوم الطبیه/ تبریز.

ص: ۱۳۴

دراسه إقناع المخاطب فی أجوبه القرآن للشبهات العقیدیه

داود افقی(۱)

رضا برنجکار(۲)

«الاقناع» بمعنی الاخضاع، و هو مسیر ارتباطی، و هدفه الرئیسی نقل المضمون مع التأثیر و التغییر فی المخاطب. و من جمله الخصائص البـارزه لأجوبه القرآن للشبهات العقیـدیه هی إقنـاع المخـاطب، و إن جمیع أجوبه القرآن تحمل هـذه الخصیصه. و إن إقناع القرآن للمخاطب إقناع تام و بوسائل شرعیه و صحیحه، و یتم فی إطار الحریه و اختیار المخاطب. و یعتمـد القرآن فی هذا المسیر علی عده أسالیب، و یبـدأ هـذا المسیر بإیجاد الثقه عنـد المخاطب و إلفات نظره، و ینتهی بإثبات الحق من خلال ذکر الأدله و الوثائق و البیان المنطقی و القوی الذی لا یطعن فیه، و بالتالی إقناع المخاطب و تغییر رأیه.

الألفاظ المحوریه

الاقناع، اقناع المخاطب، أجوبه القرآن، الشبهات العقیدیه.

۱- دکتور فی جامعه الشهید مدنی محافظه أذربیجان.

۲- بروفسور فی جامعه طهران.

ص: ۱۳۵

چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۷, Winter ۲۰۱۴۵

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

;The Intrinsic Limitation of the Reason in Knowing God

Varieties and Causes

Mohammad Rokka'i

(۱)

Sha'ban Nusrati

(۲)

Muhammad Taghi Sobhani

(۳)

As the most important human knowledge source, reason is suffering some limitations in the theology realm. The religious texts explicitly show these limitations in knowing Gods Nature, attributes as well as some actions (creatures) and furthermore explains the causes for these limitations. In explaining the causes for the reason's limitations in various aspects of theology, the hadiths analyzed the ways of reason for attaining knowledge, that are encompass, record, division, measuring and imagination, and regarded them as inefficient; because the knowledge gained in these ways would be limited and the Divine Nature and attributes are absolutely infinite and cannot be .comprehended by reason

Keywords: limitation, knowledge of the Divine Nature and attributes, measuring, .imagination, record, encompass, and reason

---

۱- researcher for the Qur'an and Hadith Research Center, Ahl ul-Bayt's Kalam Research Department

۲- researcher for the Qur'an and Hadith Research Center, Ahl ul-Bayt's Kalam Research Department

۳- Assistant professor of the Academy of Islamic Sciences and Culture.

p:۴

Sheikh Mufid and the Issue of the Value of

Reason's Judgment in the Realm of Religion

Hamid Malekmakan

(۱)

Rahim Dehghan

(۲)

Sheikh Mufid is a rational theologian that attempts to explain the theological and jurisprudential propositions with arguments and invite the scholars to rational faith. In his view, reason is not only a means to grasp the religious teachings, but also is independent in some cases and counted as a source for understanding religion and religious propositions. In Sheikh Mufid's point of view, reason, independently and without the medium of legal speech, is capable of issuing some sentences that are certainly authentic. Analyzing the rationalistic approach of Sheikh Mufid, this article attempts to explain the value and place of reason in understanding the religious teachings and propositions from his viewpoints and show his opinion about the relation of reason and narration. The article's method in explaining the views is documentary and in explaining the content is analytic-explanatory.

.Keywords: reason, rationalism, explicit text, narration, revelation, Sheikh Mufid

---

۱- Assistant professor of the University of Religions and Denominations

۲- Doctorate Student of Religious Studies; email: r.dehghan@urd.ac.ir

p:۵

",The Relation of "the Faith Beliefs" and "the Imamiyyah Hadiths

with an Emphasis on the Wakifan Denomination

Mehdi Gholamali

(۱)

The considerable presence of the misguided narrators in the documentation of the authentic narrations and the confidence of the narrators and muhaddiths on them indicates a systematic way in narrating the narration by medium of the pervert narrators that necessitates discovering of this system. In the Imamiyyah Kalam history, amongst the misguided groups, although in the second place after theGhalian (the Belief Extremists),the Wakifan entered the most destruction in the Kalami thoughts of Shi'a; but their narrations, unlike the Ghalian, is not omitted from the Imamiyyah circle of narration and a significant part of the Imamiyyah jurisprudence is indebted the Wakifi narrations. Using the library method of research, this study at first explains the features of this denomination and, then, examining the method of the old narrators, leads to this point of view that the fore masters separated the "knowledge of the narrators" of their "beliefs" and do not narrated the only narrations that show the "characteristic beliefs" of the .denomination

Keywords: the faith beliefs, Imamiyyah narrations, the Wakifan narrations, .characteristics, influences, the Wakifan

---

۱- Assistant professor of the Qur'an and Hadith University.

p:۶

Examining Two Theories on the Concept of Imamah

on the Bases of Qur'nic Verses and Hadiths

Asghar Gholami

(۱)

Mehdi Farmanian

(۲)

There are various views about the concept of Imamah among the Shi'a scholars. Some of the Shi'a scholars and commentators regarded the meaning of Imamah as the stance of mandating obedience and having the right to order and forbid and, in contrary, some others considered it as a kind of existential action in the heart of the God's servants andexistentially guiding them into the goal. By exploring these two views, the author examined their common and different points and comparing them to the Holy Qur'an and hadiths, concluded that the first viewpoint is more consistent to the apparent but also to .the explicit meanings of the Holy Qur'an and hadiths

Keywords: Imamah, necessity of obedience, order and forbid, guidance, to take sth/sb to .the goal

---

۱- Doctorate student of Imamiyyah Kalam in the Tehran University.

۲- Assistant professor of the University of Religions and Denominations.

p:۷

Intuition as One of the Imams Ways of Learning

Sayyed Ali Hashemi

(۱)

The Imams' knowledges are gained in various ways. One of these is the intuition of the facts that are hidden from the others. With a descriptive-analytic method, this article attempted to compile and analyze the narrations pertaining to this way. The purpose of this writing is to answer the principal question that whether the narrated evidences confirms the existence of this way of learning for the Imams and whether one can identify some cases of the Imams' intuitive knowledge on the bases of narrations. Awareness of people's faith and infidelity when seeing them, seeing the acts of the people in a light column and seeing the kingdom of the heavens and earth are among the most important cases in this regard that were extracted from the narrations. From the evidences available in these narrations, one can found that the Imams achieved these .knowledges through intuition

Keywords: Imam's Knowledge, light column, kingdom, acts offering, knowledge of inner .self

---

Doctorate Candidate for the Islamic Kalam in the Almustafa Internal University; email: -۱ s.a.h@chmail.ir

p:۸

Re-conflicting on the Fitri Theology with an Emphasis on the Obstacles of Fitrahand the Factors to Obliterate the Obstacles

Akbar Sajedi

(۱)

The fitri (innate) theology, paying attention to the obstacles of Fitrah (the Kind of creation that the Creator created the creature) and the factors that canobliterate the obstacles is the main subject of this article. By explaining the three interpretations of Fitrah, the author attempts to examine the clarity of God's existence from this point of view. By referring to the religious teachings, it is disclosed that there is a significant relation between Fitrah, faith and submission with the Divine manifestation. In contrary, infidelity and animosity is related to veiling of the Divine. Alongside, in order to clarify the hidden aspects of the issue, one must pay attention to the obstacles prevents the influence of Fitrah and to the factors that Islam paid attention to as obliterating the obstacles. Diagrammatic explanations and examining the misgiving of circularity are amongst the .new achievements of this study

Keywords: Fitrah, the three interpretations of Fitrah, the Divine manifestation, the .obstacles of Fitrah, the misgiving of circularity in Fitrah

---

۱ - Assistant professor of the Ma'aref department in the Medical Sciences University of Tabriz; email: akbarsajedi@gmail.com

p:۹

Studying the Audience Convincement

in the Qur'anic Answers to the Belief Misgivings

(Dawud Ofoghi(۱

Reza Brenjkar

(۲)

To convince is a relational process which its principal purpose is to communicate the content accompanied with influencing the audience and changing him. One of the understandable characteristics of the Qur'anic answers to the belief misgivings is to convince the audience, and all the Qur'anic answers possess this feature. The Qur'anic convincement is a complete one by means of legal and right ways in the realm of the audiences' free will and free choice. In its path to convince the audience, the Holy Qur'an uses various ways. This path begins with creating confidence in the audience and attraction of his/her attention, and, by offering indisputable and logical arguments and evidences, it leads tothe confirmation of the right position, convincement and change in the audience.

Keywords: Convincement, Convincing the audience, the Qur'anic answers, the belief misgivings.

۱- Assistant Professor of Shahid Madani University in Azerbaijan.

۲- Professor of Tehran University.

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟
سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹